

Установа адукацыі
«Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт
імя Францыска Скарыны»

Гомельская епархія Беларускай Праваслаўнай Царквы

**ПРАВАСЛАЎНАЯ ЦАРКВА
Ў ГРАМАДСКІМ ЖЫЦЦІ:
ГІСТОРЫЯ І СУЧАСНАСЦЬ**

Зборнік навуковых артыкулаў

Гомель
ГДУ імя Ф. Скарыны
2018

УДК 271.2-9:32.019.5

Праваслаўная царква ў грамадскім жыцці: гісторыя і сучаснасць : зборнік навуковых артыкулаў / рэдкал. : С. А. Чаропка (гал. рэд.) [і інш.] ; Гомельскі дзярж. ун-т імя Ф. Скарыны. – Гомель : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2018. – 151 с.
ISBN 978-985-577-480-9

У зборнік, які падрыхтаваны ў рамках рэалізацыі дагавора аб супрацоўніцтве паміж ГДУ імя Ф. Скарыны і Гомельскай епархіяй Беларускай Праваслаўнай Царквы, уключаны навуковыя артыкулы, што разглядаюць актуальныя праблемы гістарычнага мінулага і сучаснасці праваслаўнай царквы ў шырокім грамадска-палітычным і сацыякультурным кантэксце.

Выданне адрасавана гісторыкам, рэлігіязнаўцам, педагогам.

Зборнік выдаецца ў адпаведнасці з арыгіналам, падрыхтаваным рэдакцыйнай калегіяй, пры ўдзеле выдавецтва.

Рэдкалегія:

С. А. Чаропка (гал. рэд.), М. М. Мязга, А. Д. Лебедзеў,
Р. Р. Лазько, А. М. Бабкоў, А. М. Дуброўка,
А. М. Кротаў, Д. М. Талочка

Рэцэнзенты:

кандыдат філасофскіх навук В. К. Барэцкая,
кандыдат гістарычных навук С. Ф. Верамееў

ISBN 978-985-577-480-9

© Установа адукацыі «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Францыска Скарыны», 2018

ПРАДМОВА

Пасля хрышчэння Русі, Праваслаўная царква адыграла вялізарнейшую ролю ў справе кансалідацыі ўсходнеславянскіх плямён у дастаткова аднародную этнічную супольнасць, якая ў гістарыяграфіі атрымала назву “старажытнаруская народнасць”. Хрысціянства, у яго праваслаўным варыянце, стала духоўнай асновай насельніцтва вялізарнага рэгіёна, яго хрысціянскія каштоўнасці, якія абвяшчаліся з амбонаў праваслаўных цэркваў, ляглі ў аснову фарміравання светапогляду “русі”, замяніўшы старыя язычніцкія ўяўленні. Да канца XIV ст. Праваслаўная царква з’яўлялася не толькі адзінай, але па-сутнасці дзяржаўнай рэлігіяй на беларускіх землях. Нягледзячы на канфесійную канверсію вышэйшых пластоў грамадства Вялікага княства Літоўскага і стымулявання дзяржаўнай уладай да гэтага ж іншых пластоў насельніцтва, да XVII ст. Праваслаўная царква працягвала з’яўляцца самай масавай рэлігійнай структурай ў Беларусі.

Раскол 1596 г, які адбыўся ў Праваслаўнай царкве Рэчы Паспалітай па пытанню аб заключэнні ўніі з Каталіцкім касцёлам, балюча адгукнуўся на беларускіх землях і прывёў да жорсткай міжканфесійнай барацьбы, а таксама пераарыентацыі Кіеўскай праваслаўнай мітраполіі з Канстанцінопаля на Маскву. У XIX ст. пазіцыі Праваслаўнай царквы адраділіся і яна зноў заняла пануючае становішча сярод жыхароў Беларусі.

XX ст. стала яшчэ адным жорсткім выпрабаваннем для Праваслаўнай царквы і яе вернікаў. Канфіскацыя маёмасці, разбурэнне храмаў, рэпрэсіі ў адносінах да святароў і прыхаджан – такі змест рэлігійнай палітыкі большавіцкай улады. Нягледзячы на шматлікія выпрабаванні на рубяжы XX – XXI ст. Беларуская праваслаўная царква адраділася і цяпер адыгрывае важную ролю ў грамадскім жыцці Беларусі.

У гэтым зборніку навуковых артыкулаў прадстаўлены даследаванні прафесійных навукоўцаў, гісторыкаў-аматараў, студэнтаў і магістрантаў, а таксама праваслаўных святароў, якія прысвечаны даследаванню няпростага лёсу Праваслаўнай царквы ў Беларусі і наваколлі. Спадзяемся, што матэрыялы даследаванняў будуць карысныя даследчыкам, педагогам, студэнтам і вучням, а таксама ўсім тым, хто цікавіцца гісторыяй хрысціянства.

*Станіслаў Чаропка,
кандыдат гістарычных навук, дацэнт,
галоўны рэдактар*

О. А. Макушников

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ХРИСТИАНСКИЕ ДРЕВНОСТИ ЛЕТОПИСНОГО ГОМИЯ

Согласно археологическим данным, Гомель XII – начала XIII в. выступал заметным центром христианской духовности с развитой церковной организацией. Здесь не только существовали каменные храмы, возможно, пещерные монастыри, но и было налажено производство церковной утвари, а также предметов личного благочестия.

Изучение духовной истории средневекового населения Юго-Восточной Беларуси имеет традицию и началось, пожалуй, во времена Нестора-летописца. Археологический материал, связанный с исследованием верований радимичей и процессом христианизации, проанализирован в XX в. Б. А. Рыбаковым и В. В. Богомольниковым [1; 2]. Первые исследователи средневековой культуры Гомельского Поднепровья оперировали летописями и результатами раскопок курганов. Автор расширяет исследовательское поле, вовлекая в решение проблемы итоги изучения Гомеля (летописного Гомия). Памятники его материальной культуры в должной степени служат базой для наблюдений над развитием региональной духовной жизни.

Последствия Крещения Руси 988 г. ярко проявились в археологическом материале Гомия. Свидетельством раннего формирования здесь церковной организации могли бы стать открытия фундаментов храмов, но перепланировки исторического центра Гомеля оставили мало шансов их найти. Однако автор полагает, что строительство каменных церквей в Гомии началось в XII в. (или несколько раньше), когда город и его волость создали необходимый потенциал для содержания удельного княжества и сопутствующей церковной организации. Поздние документы называют 4 старейших храма в дереве, которые существовали в историческом центре города до конца XVIII – начала XIX вв. Старейший из них, известный с конца XV в., – Никольский собор [3, с. 9]. Документами XVI в. и позднейшими упоминаются церкви Рождества Пресвятой Богородицы, Троицкая и Спасская [4, с. 10–18]. Имеются косвенные, но убедительные свидетельства о существовании в Гомии древнерусских каменных храмов. К таковым относятся находки

присущего для церковного зодчества материала – плинфы. Этот кирпич византийского формата распространился на Руси после Крещения. Плинфотворение (производство кирпича) было дорогостоящим и налаживалось там, где для этого созрели экономические условия. Толщина гомийского кирпича характерна для памятников XI–XII вв. [5, с. 7–49]. Примечательной находкой из сооружения первой половины XIII в. выступает обломок смальты. Ее производство на Руси было связано с каменным храмовым строительством [6, с. 183]. После Крещения на Руси начинается создание монастырей, в т. ч. пещерных. Наблюдения по данному поводу можно сделать и исследуя гомельский материал. Автор располагает данными о наличии в историческом центре Гомеля искусственных подземных сооружений. В 1989 г. совместно со специалистом в области архео-спелеологии В. Я. Руденком была исследована выемка на прибортовом склоне Боярского спуска. Тщательно обработанный вход в сооружение имел форму свода и вел в прямоугольное в плане подземное помещение размерами 1,9x1,1 м и высотой 1,9–2,1 м. Пол и стены были тщательно обработаны. В торцевой стене помещения на высоте 0,7 м от уровня пола прослежена выемка, в которой устроена ниша со сводчатым верхом. Последняя могла назначаться для крепления иконы. Пещерка является сооружением культового характера. Локализация помещения, его размеры, ориентировка, наличие ниши позволяют реконструировать его в качестве подземной кельи-молельни с алтарем. Аналогии рассматриваемому сооружению можно найти в памятниках пещерного культового строительства XI–XVIII вв. Киево-Печерского комплекса, сооружений Ильинского монастыря в Чернигове и др. Датировка кельи остается неясной, но важным представляется наличие в Гомеле традиции культового пещерного строительства, которая на землях Руси восходит, по крайней мере, к XI в.

Поиск фундаментов церквей и датированных пещерных комплексов является делом будущего, но сам факт существования в Гомии храмов едва ли можно поставить под сомнение. Еще одно подтверждение тому – предметы церковной утвари. Примечательные находки сделаны на территории усадьбы п. пол. XIII в., где находился комплекс сооружений, связанных с ювелирно-литейным производством (окольный город). Здесь найден обломок редкого предмета – колокола, а также не менее редкий бронзовый цепедержатель церковной лампы-паникадила. Такие детали светильников известны в отложениях XII – первой половины XIII в. ряда древнерусских памятников [7, табл. IV: 1–3; 8, с. 4, табл. XVI: 15, 1; 9, табл. XVI: 7; XXI: 4; 10, с. 120; рис. 65: 1; 11, с. 167–180; 12, с. 123, рис. 35]. Гомийский цепедержатель имеет признаки

брака, т. е. отливался на месте. Не менее показательна еще одна находка – обломанная книжная застежка из цветного металла. Как известно, большинство книг на Руси имело отношение именно к церковной культуре. Находки на окольном городе Гомеля показывают, что работавшая здесь в первой половине XIII в. мастерская в значительной степени была ориентирована на удовлетворение заказов церкви и, в первую очередь, в части изготовления, оснащения и ремонта предметов храмовой утвари. Но история связей рассматриваемого участка околограда с церковной жизнью началась намного ранее. В остатках постройки второй половины XI–XII в. сделана уникальная находка – литургическая чаша из цветного металла.

Остатки редкой в археологическом материале Руси церковной утвари найдены и при раскопках детинца. В перекопанном слое обнаружена бронзовая литая деталь лампы-хороса, представляющая собой фигурно оформленное изделие, одно из окончаний которого выполнено в виде морды дракона. Ее древнерусское происхождение не вызывает сомнений. Очень похожие части хоросов обнаружены при раскопках Воскресенской церкви XII в. в Переяславе-Хмельницком (Украина) и в Митрополичьем саду Киево-Печерской Лавры [13, рис. 2: 3]. В контексте отложений Гомия второй половины XII в. выявлено свыше полусотни оплавленных конкреций, оставшихся от крупного бронзового изделия массой свыше 2 кг. Они являются остатками водолеей западноевропейской работы. Водолеи служили атрибутами церковной культуры XII–XIV вв., использовались для омовений. Судя по изучению обломков, гомельский водолей мог быть изготовлен в виде конного рыцаря. На дне оборонительного рва детинца в слое XI в. найден каменный крестик, окончания которого одеты в свинцовые или оловянисто-свинцовые оправы. Он являлся элементом головного убора христианского священнослужителя – митры. В настоящее время митра с крестиком из твердого материала используется преимущественно в праздничных богослужениях высших и высоких санов православной иерархии (от патриарха до архиерея). Учитывая консервативность православных традиций, можно попробовать проецировать их современные проявления на раннюю историю церковного убора, которая неизвестна по прямым описаниям. Подчеркнутая скромность металлического обрамления гомельского крестика указывает на то, что он, скорее всего, украшал убор местного архиерея. На посаде Гомия, вдалеке от предполагаемых мест расположения церквей, в объекте XII–XIII вв. встречен обломок колокола.

Предметы личного благочестия выступают важным источником по исследованию культурных изменений, которые имели место

в Гомии и его окрестностях в период распространения христианства. Нательные кресты в Гомельском Поднепровье появляются в конце X–XI в. В коллекции Гомия их немного, поскольку в городах мог быть распространен обычай ношения крестов из недолговечных материалов. Одним из ранних, датированных второй половиной XI – началом XII в., является костяной крест. В объекте второй половины XI – начала XII в. найден бронзовый литой крест с «шариками» на концах. Серию нательных крестов составляют мраморные «корсунчики». Они широко известны на Руси и являются импортом из Крыма. В Гомии «корсунчики» встречены в слоях XI – первой половины XIII в. Кресты-складни (энколпионы, мощевики) – спутники духовенства и паломников – особый тип предметов благочестия. Они ведут происхождение из Византии. На окольном городе Гомия найдена створка бронзового складня с остатками изображения. Аналогичный целый складень открыт В.В. Богомольниковым в погребении миссионера (?) могильника Курганье в Жлобинском р-не (XI – первая треть XII в.) [14, с. 358]. В Новгороде Великом аналогичные энколпионы встречены в ярусах XII в. [15, с. 57, рис. 18: 1, 2]. На посаде Гомия в сооружении второй половины XI–XII в. найдена створка складня с изображением Богоматери Оранты. Коллекция сходных складней собрана учеными по всей Руси и датируется XII–XIII вв. [16, с. 135, рис. 110:3; 17, с. 108; 18, с. 35; 19, с. 113–124]. Упомянутая выше ювелирно-литейная мастерская производила не только церковную утварь, но и предметы личного благочестия. Отсюда происходит неудавшаяся отливка энколпиона.

Духовная культура восточнославянского города первых веков распространения христианства была особым историческим явлением. Она напрямую связана с культурой села, но и отличается от нее. Особенность городской культуры – ее многослойность, соответствующая уровням постоянно возрастающего имущественного и общественного разделения общества. Археология Гомия показывает, что предметы христианского (описаны выше) и языческого культов в среде городского населения «уживались» на протяжении многих столетий. Сосуществование культовых вещей разного происхождения отражает реальный процесс сложения православной церкви на Руси. Традиция органично восприняла и не отвергла ту часть местных народных представлений, которые не противоречили основным церковным догматам. Особую категорию оберегов, которая в единое целое сводит некоторые ученые версии о до- и христианских космогонических представлениях демонстрируют поливные керамические яйца-писанки, выступавшие народными символами плодородия и возрождения [20, с. 119–143].

Памятники эпиграфики и сфрагистики составляют одну из самых интересных групп гомельских находок. Сфрагистический материал представлен двумя вислыми свинцовыми печатями княжеского типа. Находки подобного рода однозначно свидетельствуют об активном участии высшей государственной власти и церкви в местной жизни, а также о развитии института феодальной собственности на землю. В 1990 г. Н. В. Бычков обнаружил первую гомельскую буллу. Печать по одной стороне несет изображение святого-воина, держащего в правой руке копье, в левой – щит. По обеим сторонам от лика просматриваются следы букв. На оборотной стороне помещена трехстрочная сокращенная греческая надпись: «Господи, помоги рабу своему Феодору». Моливдовулы данного типа бытовали на Руси с середины XI до начала XII вв. [16, с. 128, рис. 13; 21, с. 13–14]. Исходя из содержания легенды, печать следует отнести Мстиславу Владимировичу Великому, сыну Владимира Мономаха. Пребывая на великом киевском столе в 1125–1132 гг., он был последним «единодержавным» правителем Руси. Христианское имя Мстислава было Феодор, что следует из «Мстиславова евангелия» и списка князей в «Хождении игумена Даниила». Вторая печать выявлена на окольном городе в объекте второй половины XII–XIII в. По двум сторонам она снабжена рельефными изображениями и надписями. На лицевой (?) стороне изображен в круге Архангел Михаил в полный рост с мерилем в правой руке и зеркалом – в левой. На фоне по сторонам – колончатая надпись: АРХ АГ. На оборотной стороне – поясное изображение Св. Кирилла. Архиепископ в правой руке держит кодекс. На фоне изображения по двум сторонам – надпись: КЮРНЛА АГНО. На древнерусских моливдовулах такого типа изображались небесные патроны князя и его отца. Аналогии рассматриваемой печати В.Л. Янин определил как принадлежащие новгород-северскому (с 1157 г.), черниговскому (1164–1176 гг.) и новгородскому (1180/81–1181/82 гг.) князю Святославу Всеволодовичу (в крещении – Михаилу Кирилловичу). В 1180–1194 гг. он был на великом княжении в Киеве. Учитывая факт прямого отношения к истории Гомия (засвидетельствован летописью) Святослава Всеволодовича, атрибуция печати этому князю представляется убедительной [16, с. 138–139, рис. 114].

Ярким свидетельством распространения грамотности и письменности, сопутствующего успехам христианства, являются орудия, назначенные для письма по керам и на бересте – стили. В Гомеле их найдено 4 (бронзовое и из черного металла), они датируются по

аналогиям второй половины XI – первой половины XIII вв. и первой половины XIII – начала XIV в. [16, с. 139, рис. 115: 1–3].

В Гомеле открыто несколько предметов со знаками, буквами и остатками надписи. Среди них – обломок железного серпа с выбитой буквой «И» или «N». В постройке первой половины XIII в. (окольный город) выявлены остатки сгоревшей деревянной мисы [16, с. 139–140, рис. 116]. Изделие выточено на станке и напоминает мисы Новгорода Великого середины XI – начала XIV в. Наружная поверхность мисы была покрыта врезным растительно-геометрическим орнаментом. На внутренней поверхности поддона вдоль края его ободка обнаружены остатки круговой кириллической надписи: [ГОСПОД]Н ПОМОЗН РАБУ [СВОЕМУ ФЕО]ДОРЪВН. Аналогичные надписи широко представлены в древнерусских эпиграфических памятниках. В качестве примера можно привести граффито из Кирилловской церкви в Киеве (XII в.): «Господи, помози рабу своему Феодорови, аминь, дякови». В Новгороде Великом начертания имен не раз встречены на деревянных сосудах. Надпись из Гомия является «автографом» Федора, которому принадлежал дом-мастерская, уничтоженный пожаром в ередине XIII в.

Изучение разнохарактерных памятников Гомия и Земли радимичей говорит о том, что первые успехи церкви по распространению православия в Гомельском Поднепровье проявляются в конце X – первой половине XI в. Организационное оформление церкви, экономически и юридически поддержанное государством, предопределило успехи укрепления позиций новой для местных жителей религии. Традиционная языческая культура начала терять свои материальные и духовные основы под давлением огосударствливания и христианизации в XII – начале XIII в. Опорными пунктами распространения христианства были города. Многолетние раскопки в Гомеле указывают на сложные и противоречивые процессы конфессиональной истории Гомельского Поднепровья в период ранней истории Руси. Гомий XII – начала XIII в. выступал заметным центром христианской духовности с развитой церковной организацией. Здесь не только существовали каменные храмы, возможно, пещерные монастыри, но и было налажено производство церковной утвари, а также предметов личного благочестия.

Список источников и литературы

1. Рыбакоў, Б. А. Радзімічы / Б. А. Рыбакоў // Працы сэкцыі археалёгіі. – Менск, 1932. – Т. III. – С. 81–153.

2. Богомольников, В. В. Радимичи (по материалам курганов X–XII вв.) / В. В. Богомольников ; под ред. О. А. Макушникова. – Гомель: Изд-во ГГУ им. Ф. Скорины, 2004. – 226 с.

3. Виноградов, Л. Гомель. Его прошлое и настоящее. 1142–1900 / Л. Виноградов. – М.: Тип. Н. Н. Шаропова, 1900. – 48 с.

4. Макушнікаў, А. Гісторыка-тапаграфічны агляд Гомельскага замка і месца XVI–XVIII ст. / А. Макушнікаў // Гомельшчына: старонкі мінулага; рэдкал.: У. М. Канавалаў [і інш]. – Гомель, 1996. – Вып. 2. – С. 10–18.

5. Раппопорт, П. А. Русская архитектура X–XIII вв. / П. А. Раппопорт // Свод археологических источников СССР. – Л.: Наука, 1982. – Вып. Е 1–47. – 136 с.

6. Щапова, Ю. Л. Стекло Киевской Руси / Ю. Л. Щапова ; под ред. А. В. Арциховского. – М.: Изд-во МГУ, 1972. – 215 с.

7. Мезенцева, Г. Г. Давньоруське місто Родень: Княжа Гора / Г. Г. Мезенцева. – Київ: Наукова думка, 1968. – 183 с.

8. Довженок, В. Й. Древньоруське місто Воїнь / В. Й. Довженок, В. К. Гончаров, Р. О. Юра; під ред. Д. І. Бліфельда. – Київ: Наукова думка, 1966. – 148 с.

9. Гончаров, В. К. Райковецкое городище / В. К. Гончаров. – Киев: Изд-во АН УССР, 1950. – 219 с.

10. Воронин, Н. Н. Древнее Гродно: По материалам археологических раскопок 1932–1949 гг. / Н. Н. Воронин // Материалы и исследования по археологии СССР. – № 41. – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – 240 с.

11. Пуцко, В. Г. Вщижская лампада: осветительные приборы в русском храме XII–XIII вв. / В. Г. Пуцко // Деснинские древности: мат-лы межгосударств. научн. конф., посвящ. памяти Ф.М. Заверняева; ред. Е. И. Прокофьев. – Брянск: Изд-во Клинцовской гор. типогр., 2006. – С. 167–180.

12. Седова, М. В. Ярополч Залесский / М. В. Седова; под ред. А. В. Кузы. – М.: Наука, 1978. – 159 с.

13. Харламов, В. О. Нові дослідження Воскресенської церкви в Переяславі–Хмельницькому / В. О. Харламов, Г. В. Трофименко // Археологія. – 1992. – № 3. – С. 133–138.

14. Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя / Беларуская энцыкл. імя П. Броўкі; рэдкал.: В. В. Гетаў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1993. – 702 с.

15. Седова, М. В. Ювелирные изделия Новгорода Великого (X–XV вв.) / М. В. Седова; под ред. Б. А. Колчина. – М.: Наука, 1981. – 194 с.

16. Макушников, О. А. Гомельское Поднепровье в V – середине XIII в.: социально-экономическое и этнокультурное развитие: монография / О. А. Макушников; М-во образования РБ, Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2009. – 221 с.

17. Кошман, В. І. Паселішчы міжрэчча Бярэзіны і Дняпра ў X–XIII стст. / В.І. Кошман. – Мінск: Беларус. Навука, 2008. – 281 с.

18. Толочко, П. П. Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII–XIII веков / П. П. Толочко. – Киев: Наукова думка, 1980. – 224 с.

19. Зоценко, В. Н. Об одном типе древнерусских энколпионов / В. Н. Зоценко // Древности Среднего Поднепровья: сб. научн. тр. / Ин-т археологии АН УССР; отв. ред. И. И. Артеменко. – Киев: Наукова думка, 1981. – С. 113–124.

20. Клиnger, В. Яйцо в народном суеверии / В. Клиnger // Сб. в честь Ю. А. Кулаковского. – Киев, 1911. – С. 119–143.

21. Янин, В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Печати X – начала XIII вв. / В. Л. Янин. – М.: Наука, 1970. – Т. 1. – 165 с.

УДК 271.2-772-9(476.2-37Туров):271.2-772-9(470.332)

И. В. Борисенко

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕПАРХИЙ В ТУРОВЕ И СМОЛЕНСКЕ

Статья посвящена рассмотрению образования епархий в Турове и Смоленске. Опираясь на письменные и археологические материалы, изучается общее и особенное в возникновении двух епархий на территории Древней Руси. Сделан акцент на изучение общего и особенного в возникновении епархий в двух городах Древнерусского государства.

В рамках данной работы сделан акцент на изучение общего и особенного в возникновении епархий в двух городах Древнерусского государства. Ведь, как известно, эти города населяли разные племена (кривичи в Смоленске и дреговичи в Турове), а также Смоленская и Туровская земли не имели общих границ.

Актуальность данной работы заключается в том, что возникновение церковной структуры отразилось на дальнейшем

распространении христианства на Руси. Ведь образование епархий часто сопровождалось строительством храмов, монастырей и т. д.

Как известно, христианство было принято на землях Древней Руси при князе Владимире в 988 году. Первым городом, принявшим новую религию, был Киев. Далее христианство начало распространяться и на другие земли Древнерусского государства. Это подтверждают материалы Повести Временных Лет [1]. Так, например, известно, что крещение Турова было осуществлено при князе Владимире в конце X в., а Смоленска – в 1013 году. Существует также версия о крещении Смоленска в 990 году, однако, данное предположение маловероятно.

После принятия новой религии требовалось создание церковной организации, которая должна была не только регламентировать церковные отношения в государстве, но и консолидировать общество.

Церковная иерархия и структура была заимствована из Греции: во главе стоял Киевский митрополит, который назначался и предоставлялся из Константинополя. В некоторых городах во главе церкви были поставлены епископы, которые подчинялись митрополиту (сначала в 5 городах, впоследствии, к XIII в. их число достигло 15).

Следует отметить, что время возникновения двух епархий имеет разницу в два столетия. Так, возникновение епархии в Турове относят еще ко времени правления Владимира, а основание епархии в Смоленске относится к 1136 году. Ее образование произошло при князе Ростиславе, который был политически независим. Возникновение произошло непосредственно в результате соглашения «со своими боярами и людьми».

Согласно материалам летописей, в конце X в. церковная организация начала возникать на территории белорусских земель. Первые епархии возникли в Полоцке и Турове. Полоцкая и Туровская епархии упоминаются в Новгородской летописи. Однако источник не указывает точное время их основания [2]. Вопрос о времени возникновения епархии в Турове является спорным в историографии. Существует несколько разных точек зрения у белорусских, украинских и российских исследователей. Большинство ученых относит ее основание к 1005 году. Сторонники этой точки зрения основываются на материалах Киево-Печерского патерика под редакцией Иосифа Тризны. Однако белорусский исследователь П.Ф. Лысенко считает, что указанный источник имеет много ошибок и неточностей. Он, в свою очередь, относит основание епархии в Турове к 992 году [3]. Украинский историк М.Ю. Брайчевский предполагал, что Туровская и Полоцкая епархии были созданы одновременно, в 992 году [4].

Общей чертой является конфессиональная принадлежность епархий. Ведь на момент их формирования не было церковного раскола. Однако белорусский исследователь С.В. Тарасов считал, что в Турове была основана католическая епархия. В настоящее время его точка зрения оспорена, потому что к 1005 году еще не было четкого разделения христианских конфессий на православие и католичество. Данный раскол произошел только в 1054 году.

После выделения Смоленского княжества, оно входило в Переяславльскую епархию [5]. В Турове всегда существовала независимая епархия, которая подчинялась митрополиту.

Следует упомянуть и о причинах возникновения епархий. Если причины и обстоятельства возникновения епархии в Турове исследователям не до конца ясны, то касательно Смоленска, ученые выделяют их несколько:

- 1) высокая численность населения Смоленской земли;
- 2) отдаленность от других епархий (Переяславльской, Черниговской, Волынской, Новгородской, Ростовской);
- 3) удобное географическое положение, тесные отношения по Днепру с Киевом.

В Смоленске возникновение епархии сопровождалось строительством храма. Согласно материалам летописи, Владимир Мономах в 1103 году заложил церковь Богородицы. Однако по этому вопросу существуют две точки зрения. Согласно первой, к данному моменту епархия уже могла существовать, а вторая утверждает, что церковь строилась к моменту возникновения независимой епархии. Некоторые исследователи считают, что епархия не существовала до грамоты Ростислава, т. е. до 1150 года. В противовес им обращается внимание на тот факт, что в 1137 году в Смоленск был назначен епископ Мануил, следовательно, епархия существовала до грамоты 1150 года. К тому же в грамоте есть намек на существование и других епископов в Смоленске еще до Мануила. Однако они, оставляя кафедру, соединялись с Переяславльской епархией и сами туда отправлялись [6].

В Турове же строительство культового памятника каменного зодчества относят к XII в. Свидетельство о его существовании получено благодаря археологическим материалам. При раскопках в Турове, на Замковой Горе были постоянные находки кирпичей, затем был обнаружен северо-западный столб храма. И, наконец, в середине 1960-х руины древнего храма были обнаружены полностью [7].

Таким образом, на примере Турова и Смоленска прослеживаются общие тенденции в распространении христианства в

Древней Руси. Это можно заметить, во-первых, в образовании епархий, во-вторых, в создании храмов.

Список источников и литературы

1. Повесть временных лет / Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. – М. – Л.: АН СССР, 1950. – 506 с.
2. Полное собрание русских летописей. – М. –Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950. – Т. 3. – 576 с.
3. Лысенко, П. Ф. К вопросу об учреждении Туровской епархии / П.Ф. Лысенко // Славянский мир Полесья в древности и средневековье. Мат-лы междунар. научн. конф., Гомель, 19–20 октября 2004 г. / Гом. гос. ун-т. им. Ф. Скорины; под ред. О. А. Макушниковой. – Гомель, 2004. – 204 с.
4. Брайчевский, М. Ю. Утверждение христианства на Руси / М. Ю. Брайчевский. – Киев: Наукова думка, 1989. – 295 с.
5. Алексеев, Л. В. Смоленская земля в IX–XIII вв. Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии / Л. В. Алексеев. – М.: Наука, 1980. – 262 с.
6. Трофимовский, Н. В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии / Н. В. Трофимовский. – СПб.: Книжное издание, 1864. – 384 с.
7. Каргер, М. К. Новый памятник зодчества в XII в. в Турове / М. К. Каргер // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. – 1965. – № 100. – С. 136–138.

УДК 271.2-9(476)"1415"

Ю. П. Котляров

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

НОВОГРУДСКИЙ СОБОР 1415 ГОДА. СОЗДАНИЕ АВТОКЕФАЛЬНОЙ КАФЕДРЫ В КИЕВЕ

Григорий Цамблак является одним наиболее значимых православных деятелей XV в. Статья посвящена предпосылкам и ходу собора в городе Новогрудке 1415 года, а также избранию на нем митрополита Литовского и Всея Руси Григория Цамблака.

После перехода митрополита Киприана в Московское княжество в 1390 году, с 1390 по 1415 год ВКЛ жило без своего митрополита. В 1408 году константинопольский патриарх прислал грека Фотия с титулом митрополита “Киевского и всея Руси”, и с поручением объединить все епархии Киевской митрополии, многие из которых находились в составе ВКЛ. Однако такая ситуация не вполне удовлетворяла великого князя Витовта, в связи с тем, что Фотий был очевидно промосковской кандидатурой [1, с. 23]. Именно по этой причине руководству ВКЛ было необходимо найти свою кандидатуру на должность собственного митрополита.

Именно желание поставить кандидатуру, независимую от Московского княжества, являлось предпосылкой для церковных соборов, проведенных в ВКЛ в 1413–1415 годах. Часть исследователей придерживаются той точки зрения, что создание независимой митрополии было осуществлено с намерением заключения локальной церковной унии с Католической церковью и дальнейшего слияния христианских вероучений на восточнославянских землях. Ее можно обозначить, согласно Я. Страдомскому, концепцией автономизации Литовской церкви и унии с Римской церковью.

На взгляд многих современных белорусских историков, включая Афанасенко Ю. Ю., основной причиной избрания Григория Цамблака послужило, прежде всего, стремление к религиозной независимости ВКЛ от Московского княжества.

Ученые отмечают, что русские летописи, в частности Никоновская летопись, возводят начало церковного противостояния Литвы и Москвы к митрополиту Фотию. После смерти митрополита Киприана последний прибыл в Москву только через четыре года на Пасху 1410 г. где обнаружил, что некоторые феодалы воспользовались периодом пустования кафедры (1406–1410), чтобы присвоить себе церковные земли и имущество. Однако митрополит Фотий принял решительные меры по возврату имущества, как на территории Московского княжества, так и на территории ВКЛ.

В своем “Окружном послании” князь Витовт отмечает, что ему было глубоко неприятно, когда митрополит Фотий, как и его предшественники, вывозил ценности и налоги из ВКЛ, а затем передавал их в Москву и Константинополь. Накалял обстановку ещё и тот факт, что митрополит уже и де-юре был готов завершить перемещение своей кафедры из Киева в Москву. Очевидно, что церковно-политический конфликт Москвы и Вильно имел давнюю предысторию и Фотий

оказался заложником сложившейся ситуации, и, как и свой предшественник, обосновался в Москве, а не в Киеве [4].

Реакция Витовта на обвинения Фотия в пренебрежении киевской митрополией была очень оперативной. В конце 1413 г. – начале 1414 г. великий князь постановил созвать синод. Согласно Никоновской летописи, на нем присутствовали епископы: Феодосий Полоцкий, Иоанн Галицкий, Севастиан Смоленский, Евфимий Туровский, Исаак Черниговский, Дионисий Луцкий, Герасим Владимирский, Харитон Холмский, Павел Червенский.

Князь призвал епископов избрать отдельного митрополита Киевского, но они отказались. В послании “Иже иногда митрополиту бывшему Кіевскому и всея Руси Фотію” они объявили, что не хотят признавать его своим митрополитом. В это же время великий князь Витовт приказал провести инвентаризацию Софийского кафедрального собора в Киеве и всей земельной собственности митрополита в Литве, что явно показывало неподчинение ставленнику Константинополя. По-видимому, было отправлено посольство в Константинополь с просьбой о назначении нового митрополита [2].

Летом – в начале осени 1414 г. великий князь Витовт созвал второй синод, где напутствовал епископов самим избрать митрополита: “Изберите, кого хотите, митрополита на Кіевъ, да идетъ въ Царьградъ къ патриарху, да поставленъ будетъ на Кіев в митрополиты”. На синоде образовался некоторый раскол, кто-то хотел избрания митрополитом Георгия Цамблака, а некоторые епископы желали примерения с Фотием и были согласны оставаться в его подчинении. После избрания Григорий был отправлен в Константинополь для утверждения и посвящения патриархом с достаточно интересной формулировкой: “не мочно избыти отъ Фотеева насилія” [2].

Витовт не хотел идти на конфликт с константинопольским патриархом, поскольку не требовал избрания своего кандидата, а, наоборот, оставил избрание митрополита на усмотрение собора [4]. Однако в Византии кандидатуру Цамблака не одобрили, оставив на посту своего ставленника Фотия.

В 1415 году великий князь созвал четвертый синод в Новогрудке. Епископы, видя, что избрание нового митрополита не было одобрено в Константинополе, вступили в полемику с великим князем. В споре с епископами аргументация Витовта была куда более убедительно: “аще не поставите ми митрополита в моей земли на Кіеве, то зле умрете” [3].

Интронизация Григория состоялась 15 ноября 1415 г. в церкви Пресвятой Богородицы. Великий князь Витовт получил независимую от восточного соседа церковно-политическую структуру. Дальнейшая деятельность митрополита Григория Цамблака была направлена на укрепление независимости Православной церкви в ВКЛ, несмотря на стремление Витовта к локальной унии с католиками, а также увеличение церковно-политического влияния на остальные восточнославянские земли. Одним из проявлений данной церковной политики было православное посольство в 1418 г. на Констанцкий собор, где митрополит Григорий Цамблак являлся единственным православным, а также восточноевропейским и восточнославянским иерархом, присутствовавшим на католическом соборе. Безусловно, избрание нового митрополита киевского Григория Цамблака и образование самостоятельной церковной структуры в границах Великого княжества Литовского привело к появлению двух альтернативных центров консолидации восточнославянских земель (в Москве и Вильно). Стоит отметить, что в данной нестандартной ситуации решалась судьба православного восточнославянского населения ВКЛ. В то же время каноничность избрания нового киевского митрополита на церковном соборе в Новогрудке вызывала закономерные опасения среди епископата и православных подданных восточнославянских княжеств.

Список источников и литературы

1. Черепко, С.А. Православная церковь на Руси XIII-XV веков: борьба за митрополию // Беларусь і суседзі: шляхі фарміравання дзяржаўнасці, міжнацыянальныя і міждзяржаўныя адносіны. Вып. 4. Рэдкал. Р.Р. Лазько (гал. рэд) [і інш.] – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны. – С 14-26.

2. Афанасенко, Ю. Ю. Митрополит Григорий Цамблак в общественно-политической и церковной жизни Восточной Европы [Электронный ресурс] / Ю. Ю. Афанасенко // Наука. Образование. Инновации: материалы отчет. науч.-практ. конф. аспирантов-выпускников, Минск, 27 мая 2015 г. / Респ. ин-т высш. шк. – Минск, 2015.

3. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. – СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1846. – Т. 1. 1340–1506. – 420 с.

А. М. Чаропка

ДУА «Пакалюбіцкая сярэдняя школа»

ТРАНСФАРМАЦЫЯ СТРУКТУРЫ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ НА РУСІ Ў XIV–XV СТАГОДДЗЯХ

У прадстаўленым даследаванні адлюстраваны складаны працэс афармлення на аснове Кіеўскай мітраполіі ўсяе Русі двух незалежных адзін ад аднаго царкоўных структур – мітраполіі Кіеўскай, Галіцкай і ўсяе Русі ў Вялікім княстве Літоўскім і Рускім і мітраполіі Маскоўскай і ўсяе Русі для Вялікага княства Маскоўскага.

У канцы XX – пачатку XXI ст. цікавасць насельніцтва ўсходнеславянскіх краін да царкоўнага жыцця рэзка ўзрасла. У сувязі з гэтым даследаванне няпростага шляху развіцця праваслаўнай царквы ўяўляецца даволі актуальнай задачай як з грамадска-палітычнай, так і з навуковага пункту гледжання.

Мангола-татарскага нашэсце стала важным этапам у гісторыі праваслаўнай царквы на Русі. Абраны ў 1242 года мітрапаліт Кірыл пасяліўся ва Уладзіміры-на-Клязьме [1, с. 16]. У 1299 года мітрапаліт Максім канчаткова перанёс сваю рэзідэнцыю з Кіева ва Ўладзімір.

Ва ўмовах супрацьборства Масквы і Цверы новы мітрапаліт Пётр у 1325 г. перамясціў сваю рэзідэнцыю з Уладзіміра ў Маскву. Аднак на не падкантрольнай мангола-татарам тэрыторыі Вялікага княства Літоўскага, якое па меры свайго пашырэння, вызвалення рускіх зямель з-пад татарскага іга і паступовага ператварэння ў Літоўска-Руская дзяржава, паўстала патрэба ва ўласнай праваслаўнай іерархіі. У выніку, паралельна Маскве ў Літоўскай Русі пачала фармавацца мітраполія з цэнтрам у сталіцы гэтай дзяржавы – Наваградку. Найбольш дакладныя звесткі аб стварэнні Літоўскай мітраполіі з цэнтрам у Наваградку ставяцца да 1317 г. [1, с. 17]. Першым мітрапалітам з'яўляўся Феафіл. У 1328 г. у Наваградку адбыўся сабор, спіс удзельнікаў якога дае ўяўленне аб межах мітраполіі.

Пасля смерці ў 1326 г. кіеўскага мітрапаліта Пятра, новы мітрапаліт Феагност ў 1328 г. са Канстанцінопаля накіраваўся ў Маскву, што звязана з інтарэсамі знешняй палітыкі Візантыі. Незадоўга да смерці літоўскага мітрапаліта Феафана, альбо адразу ж пасля яе, у Галічы мітрапалітам быў абраны Гаўрыіл. Візантыйскі імператар Іаан VI Кантакузін, імкнучыся аб'яднацца на саюз з татарамі,

абвясціў аўтарытэтнага ў Ардзе Феагносту мітрапалітам Кіеўскім і ўсяе Русі, а ад праціўнікаў Орды запатрабаваў падпарадкавацца Феагносту. Аднак вялікага князя літоўскага Альгерда гэтае рашэнне імператара не задаволіла.

У 1355 г. на літоўскую кафедру быў узведзены Раман. Паміж мітрапалітамі Раманам і Алексіем пачалася барацьба за Кіеўскую кафедру. У выніку патрыярх Каліст ўзаконіў існаванне двух структур на Русі. За Раманам ён замацаваў тры літоўскіх епархіі (Малога Ноўгарада, Полацка і Турава), «яшчэ і епархіі Малой Русі», а за Аляксеем – Кіеў, Бранск, і Вялікую Русь [2, с. 28].

Вызваленне Альгердам Кіева ад татараў закрыла дарогу мітрапаліту Алексію шлях у гэты старажытны культурна-рэлігійны цэнтр Русі. У 1373 г. патрыярх Філафей накіраваў на Русь Кіпрыяна, які беспаспяхова праводзіў палітыку прымірэння літоўскіх, смаленскіх і цвярскіх князёў з мітрапалітам Алексіем. У 1376 г. Кіпрыян ўжо ў статусе мітрапаліта вярнуўся ў Кіеў, дзе заняўся актыўнай адміністрацыйнай дзейнасцю. Пасля смерці Алексія ў 1378 г. Кіпрыян паспрабаваў аб'яднаць Кіеўскую мітраполію, аднак сутыкнуўся з супрацівам маскоўскага князя Дзмітрыя Данскога [3].

Пасля смерці Кіпрыяна у 1406 г. атрымаў пытанне аб новым мітрапаліце. У 1408 г. патрыярх Мацей высвяціў у мітрапаліты Фоція. Ва ўмовах суперніцтва паміж ВКЛ і Маскоўскай дзяржавамі адназначная падтрымка Фоціем апошняга выклікала канфлікт мітрапаліта з вялікім князем Вітаўтам. У 1412–1414 гг. Вітаўт фактычна выгнаў Фоція з Кіева. 15 лістапада 1415 г. у Наваградку адбыўся сабор, на якім кіеўскім мітрапалітам абралі малдаўска-влахійскага епіскапа Рыгора Цамблака.

Пасля смерці Фоція ў ліпені 1431 г. паўстала пытанне аб прызначэнні новага мітрапаліта. У Маскоўскай дзяржаве фактычным кіраўніком царквы стаў епіскап разанскі і мурамскі Іона. З 1432 г. ён стаў называцца «нарочным у найсвяцейшую мітраполію Рускую». У канцы 1432 - пачатку 1433 г. патрыярх Іосіф II не зацвердзіў Іону, а узвёў у сан мітрапаліта Кіеўскага і ўсяе Русі «літоўскага» кандыдата - смаленскага епіскапа Герасіма. Кананічная ўлада Герасіма распаўсюджвалася акрамя Літоўскай Русі таксама на Ноўгарад і Пскоў. Неўзабаве князь Свідрыгайла западозрыў мітрапаліта Герасіма у тайнай і перапісцы з варажым яму князем Жыгімонтам Кейстутавічам, пасля чаго ён быў арыштаваны і праз чатыры месяцы спалены [4, с. 442].

У Канстанцінопаль за санам мітрапаліта быў накіраваны маскоўскі прэтэндэнт разанскі епіскап Іона, аднак ў 1436 г. патрыярх

Іосіф II узвёў у сан мітрапаліта Кіеўскага і ўсяе Русі аднаго з прадстаўнікоў візантыйскага духавенства Ісідара. 2 красавіка 1437 г. з бліжэйшым памочнікам манахам Рыгорам Балгарынам і епіскапам Іонам ён прыбыў у Маскву. Мітрапаліт Ісідар актыўна ўдзельнічаў у заключэнні Фларэнтыйскай царкоўнай уніі за што быў сасланы маскоўскім князем Васілём II у Чудаў манастыр. Нягледзячы на ціск з боку маскоўскага князя і прызначанага ім кіраўніка праваслаўнай царквы Маскоўскай дзяржавы Іоны, мітрапаліт Ісідар прадэманстравалі цвёрдасць сваіх поглядаў і захаваў вернасць ідэі адзінства цэркваў. Прабыўшы ў зняволенні паўгода, у верасні 1441 г., Ісідару удалося пакінуць месца свайго зняволення, пасля чаго ў пачатку 1442 года ён прыбыў у ВКЛ.

Тым часам, у Маскве на саборы епіскапаў Маскоўскага княства мітрапалітам быў абраны Іона. З гэтага моманту і аж да 1686 г. абедзве мітраполіі сталі жыць аўтаномным адзін ад аднаго жыццём. У канцы 1459 г. у Маскве прайшоў сабор, на якім канстатавалася, што «здзейсніўся падзел Божых цэркваў Маскоўскай і Кіеўскай». Фактычна стваралася новая царкоўная структура «святой царквы Маскоўскай» [5, с. 40]. У Маскве ўтварылася аўтакефальная праваслаўная царква, прадстаяцелі якой пасля смерці Іоны ўжо карысталіся тытулам мітрапалітаў Маскоўскіх і ўсяе Русі. Такім чынам, у XV ст. завяршыўся складаны, але гістарычна заканамерны працэс падзелу Кіеўскай мітраполіі і вылучэнні з яе мітраполіі Маскоўскай. Нягледзячы на ўсе спробы Візантыі, Вялікага княства Літоўскага і Рускага і Вялікага княства Маскоўскага, зыходзячы з сваіх дзяржаўных інтарэсаў, захаваць адзінства «Рускай царквы», гістарычная рэальнасць патрабавала стварэння двух асобных мітраполій.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Черепко, С.А. Православная церковь на Руси XIII-XV веков: борьба за митрополию // Беларусь і суседзі: шляхі фарміравання дзяржаўнасці, міжнацыянальныя і міждзяржаўныя адносіны. Вып. 4. Рэдкал. Р.Р. Лазько (гал. рэд) [і інш.] – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны. – С 14–26.

2. Соловьёв, А.В. Великая, Малая и Белая Русь// Вопросы истории. – № 7. – 1947. – С. 24–38.

3. Грамота митрополита Киприана// Памятники древнерусского канонического права, Ч. I. // Русская историческая библиотека, Т. VI. – СПб., 1880. – С. 173–187.

4. Бажэнаў, Ю. Герасім// Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя: у 2 т. Т. 1. – Мінск: БелЭН, 2005. – С. 528.

5. Русская Православная Церковь, 988–1988. Очерки истории I–XIX вв. М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. Вып. 1 // <http://www.sedmitza.ru/lib/text/436357/>

УДК 930:271.4-9"1629":929*И.Х.Стрельбицкий

Ю. Ю. Кораблёв

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ЛЬВОВСКИЙ СОБОР 1629 ГОДА В РАБОТЕ И. Х. СТРЕЛЬБИЦКОГО «ЦЕРКОВНЫЕ УНИАТСКИЕ СОБОРЫ С КОНЦА XVI В. ДО ВОЗСОЕДИНЕНИЯ УНИАТОВ С ПРАВОСЛАВНОЮ ЦЕРКОВИЮ»

В статье на основе произведений церковных деятелей и указов русских государей рассматривается отношение к ведовству и колдовству на русских православных землях. Дается описание основных видов церковных наказаний, связанных с преступлениями против веры.

При рассмотрении истории церковной унии в Речи Посполитой львиная доля внимания исследователей уделяется Брестскому собору, а собрания иерархов, происходившие в 17–18 вв. рассматриваются не так пристально. В этом свете даже отдельные авторы серьезно влияют на общую картину униатских и межцерковных соборов в Речи Посполитой 17–18 вв.

Одним из наиболее значимых исследований по истории униатских соборов служит работа И. Х. Стрельбицкого: «Церковные униатские соборы с конца XVI в. до воссоединения униатов с православною церковью» [1]. В соответствии с ней, униатская и дизунитская (православная) церкви восточного обряда в Речи Посполитой были слабы перед лицом католической церкви и поддерживающего её государства. Вину за сложившуюся ситуацию он возлагает на униатское духовенство, но в целом он отмечает целый ряд, по его мнению, достойных уважения предстоятелей и иерархов-униатов. Стоит отметить, что И. Х. Стрельбицкий в работе использует существовавший при написании методологический аппарат для

работы с фактами из истории. Это заметно по разбору документов, по цитатам, по сведениям об использованных источниках. Тем не менее, многие факты принимаются автором на веру и помещаются в создаваемую картину событий. В итоге можно сказать, что названная работа И. Х. Стрельбицкого является одновременно важным фрагментом в историографии униатских соборов и источником, отражающим особенности описания унии, униатства и всего с ними связанного в российской историографии.

Собственно о Львовском соборе 1629 г. И. Х. Стрельбицкий пишет в своей книге не много, однако стоит учитывать, что эту проблему мало раскрывают и другие исследователи унии, источники также скудны. Кроме того, описание И. Х. Стрельбицкого интересно тем, что автор в целом характеризует собор как очередную попытку подчинения дизунитов католическими и униатскими иерархами при помощи административного ресурса, но при этом подчёркивает, что униатская церковь не была только проводником интересов польского костела, но и стремилась реализовать собственную линию. Политика униатов, по мнению автора, была направлена на замедление «латинизации» унии за счёт сближения с православными Киевской митрополии [1, с. 84].

К собору, так или иначе, готовились обе стороны. Готовность участвовать в соборе со стороны дизунитов (православных) автор объясняет так: «Обиды, насилия и притеснения слишком утомили их, чтобы отказаться от примирения, которое должно было, по их мнению, привести к лучшему» [1, с. 84]. Официальной целью собрания, королевский универсал обозначил примирение между униатами и дизунитами (православными). Собор был назначен на 28 октября в городе Львове. На него было разрешено прибывать, в том числе и светским лицам. Охрану мероприятия осуществлял направленный королём князь Александр Островский-Залесский. Атмосфера была неоднозначной, - в преддверии официального открытия собора прозвучала проповедь иезуита Бембуса и прошли моления по всему городу, католики и униаты всячески склоняли делегатов второй стороны к соглашению. Само по себе место проведения собора было местом соприкосновения различных культур. На этом фоне И. Х. Стрельбицкий приводит жалобу униатов, по которой русские и армянские кухарки оскорбляли их, называя нечестивцами.

Послы со стороны дизунитов прибыли только 30 октября, опоздав на два дня позже положенного срока. По мнению автора это лишнее раз показывает то, что православная сторона понимала, что на соборе от неё будут требоваться уступки и оказываться административное давление.

Таким образом, прибытие послов было только желанием не противоречить королевскому универсалу [1, с. 87]. Здесь же, автор показывает, что дизуниты гостеприимно относились к униатам, постоянно происходило бытовое сотрудничество. Например, на службе, которую вёл владимирский епископ Иоахим Мороховский, присутствовало много русских и армян. Или, например Львовское братство одолжило по просьбе князя Островского-Залесского митрополиту И. Рутскому свои ризы [1, с. 87–88].

Встреча униатов и дизунитов состоялась без особенной помпы, вполне дежурно. Митрополит со свитой навестил один из недавно отстроенных православных (дизунитских) храмов, здесь его встретил настоятель, братия, и сюда же пришли представители дизунитов – волынский чашник Л. Древинский и князь Пузына. Встреча завершилась совместным распевом, по окончании которого произошёл конфуз, присутствовавшие поляки вскрикнули «Слава Богу! Согласие, согласие! Уния, уния!» [1, с. 88]. Затем автор приводит информацию о совместном обеде, на котором Мелетий Смотрицкий, перешедший в унию ещё в 1627 г., якобы сказал: «хорошо было бы, отцы, если бы вы стали нами, а мы – вами и пошли вместе нашей торною дорогою», ответ на его предложение был отрицательным.

После этого обе стороны занимались своими делами, вели богослужения. Братство отказало И. Мороховскому в его просьбе провести литургию в братской церкви, сославшись на то, что служить в братской церкви униаты смогут, только получив грамоту патриарха. На следующий день дизуниты с Пузыной и Древинским были у униатов. Они просили о ходатайстве перед королём за всех православных епископов, которые не прибыли на собор и сообщили, что готовы будут пойти на соглашение, в том случае, если таковое одобрит патриарх. Для этой цели дизуниты добавочно просили о ходатайстве перед королём по поводу возможности визита патриарха в Литву. Униаты отказались, стороны не пришли ни к какому соглашению и в течение 5–6 ноября, униатские представители покинули город [1, с. 89].

И. Х. Стрельбицкий, анализируя итоги собора, пишет, что он не дал результатов и заведомо не мог их обеспечить, т.к. стороны приехали на собор, уже имея готовую программу действий. Автор приводит аналогию с событиями Брестского собора, на котором одна сторона стремилась только зафиксировать уже принятое решение, а вторая – воспрепятствовать первой [1, с. 89]. «Верхом хитрости» со стороны поляков И. Х. Стрельбицкий называет их выкрикивания об унии после совместного пения униатов и православных. Так как, по мнению автора, подобное не могло произойти случайно. Также автор

отмечает, что нельзя было достигнуть каких-то существенных результатов, даже не приступая к обсуждению вопроса, высказывание вполне справедливо, так как на соборе не состоялось протокольных заседаний, на это правда помимо прочего влияла недостаточная численность и компетентность дизунитской стороны.

На основании всего упомянутого И. Х. Стрельбицкий выдвигает предположение, что встречу, состоявшуюся во Львове нельзя назвать полноценным собором [1, с. 90]. Также он отмечает, что реальная инициатива в ходе этой встречи исходила исключительно от униатов. Тем не менее, по мнению автора, собор имел своё собственное значение, как в истории унии, так и во взаимоотношениях униатов и православных (дизунитов). В пользу этого говорит несколько фактов. Во-первых, собор был подготовлен примечательным православным деятелем М. Смотрицким, который незадолго до этого перешёл в униатство. Во-вторых, он был одной из последних инициатив И. Рутского, сделавшего уже максимум всего возможного для унии. В-третьих, он выступает как опорная точка в хронологии, после которой, новая политическая линия короля Владислава улучшает положение дизунитов, а униаты становятся, вынуждены перейти к защите своих позиций.

Список источников и литературы

1. Стрельбицкий, И. Х. Львовский собор // Церковные униатские соборы с конца XVI в. до воссоединения униатов с православной церковью – Одесса: Типо-хромолитография Е. И. Фесенко, 1891. – С. 84–92.

УДК 271.22-86-9"18/19"

В. В. Литвинова

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ СТАРООБРЯДЦЕВ РОССИИ В 19 – НАЧАЛЕ 20 ВЕКА

В данной статье рассматриваются такие элементы повседневной жизни старообрядцев, как мировоззрение, бытовая культура, одежда, особенности питания. В основу статьи положен опубликованный фольклорный материал.

Первое с чего следует начать – это миропонимание, отношение староверов к близким и чужим людям. За столетия гонений на старообрядцев в России у них сложилось особое отношение к жизни, особый её уклад. Так как эти люди были весьма религиозны и богобоязненны, значимой частью жизни старовера являлась молитва. Ей придавали огромное значение, о чём могут свидетельствовать такие поговорки как, например: «Матерня молитва достанет со дна морского», «Молитва молодого – серебро да золото, а старого – медь, да и той нет» [1, с.8]. Староверы жили общинами. Отношения в общине во многом определялись библейскими наставлениями, а в быту ходили такие поговорки как: «Доброму человеку и чужая болезнь к сердцу», «Остро слово – сердцу больно» [1, с.12–14] др. Эти пословицы показывают, насколько важными для староверов в отношениях было учение Христа: сострадание, общность, любовь и забота к ближнему.

Семья для старообрядцев являлась важнейшим смыслом их жизни, также как вера и служение Богу. К воспитанию детей староверы подходили очень ответственно. Они говорили: «Что в детях воспитаешь – на то и в старости обопрёшься» [1, с. 25]. Староверы старались жить в спокойствии, избегали конфликтов. Существовали такие поговорки: «Щиплет тебя – да не убивает же, не отвечай, не расстраивай себя, время покажет, кто есть кто, пусть лают – себе мотают» [1, с. 13]. Ссоры, если и случались, то их старались не выносить на всеобщее обсуждение, а главной задачей после ссоры было прощение. Говорили: «Если кто с кем поругался, грех на том, кто не простил» [1, с. 14]. Особое отношение было и к смерти, её воспринимали как должное. Если проанализировать поговорки староверов, то можно найти согласие с подобными словами: «Не бойся смерти, бойся грехов» или «Без смерти не умрешь» [1, с. 38]. Это означало, что смерть наступает только в своё время. Тем не менее, среди некоторых старообрядческих общин существовал такой обычай, как громкое оплакивание умершего. Для этого даже нанимали специальных плакальщиц, что не совсем можно назвать христианским поведением. Думаю, уместно здесь привести в качестве примера один сюжет из Нового Завета, где говорится о том, как Иисус Христос, увидев много учеников возле себя, велел отплыть им на другую сторону, но один из учеников сказал: «...Господи! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего», на что Иисус ответил «...предоставь мертвым погребать своих мертвецов» [2, с. 1511]. Данные слова давно трактуются таким образом, что христианам не

следует придаваться излишней скорби, уделять огромное внимание внешним проявлениям её в случае смерти человека.

Одной из важнейших черт старообрядцев являлась любовь к труду. Трудолюбие воспитывали с детства, уже с трёх лет детей понемногу приучали к помощи взрослым по дому. Отношение к труду можно проследить и по поговоркам староверов: «В труде греха нет», «Бог любит труд», «чем больше рук, тем легче труд» [1, с.41–42] и др.

Несмотря на, по большей части, христианский образ жизни, было и то, что всячески противоречило христианству, а именно – это суеверность староверов. В сборнике «Старообрядцы на Гомельщине» (1918–1991 годы) содержится материал Г. А. Ковалева «Лучи света в захолустье», по мнению которого: «старообрядец очень набожен, но верит и в чорта, и в домового, и в лешего и проч. Всякую неудачу приписывает силе: «Чорт, мол, напутал, а я ни при чем»» [3, с. 43]. Бесспорно, злые духи есть и с точки зрения христианства, о них не единожды сказано в Библии. Но домовых, леших и прочих не существует в понимании христианства. О подобном можно прочесть и в работе Р. Кучугановой, писавшей о староверах Уймона. Например, рассказывая о женщинах Уймонской долины, о том, когда в реке они стирали бельё, «то думали и внушали себе сами, что споласкивают с него хвори, невзгоды, худобу, злосчастье» [4, с. 63]. Можно сделать вывод, что, в большинстве своём, подобное мировоззрение имело повсеместный характер, и здесь явно наблюдаются языческие корни миропонимания.

Ещё одним интересным явлением у старообрядцев было обращение друг к другу. Они никогда не обращались друг к другу на «вы». Независимо от возраста, положения или степени родства, они всегда обращались на «ты». А причиной этому являлось поверье, что у человека за плечами стоят бесы, и обращаясь на «вы» человек, таким образом, обращается не только к другому человеку, но и к этим бесам.

Следующее о чём нужно сказать – это бытовая культура старообрядцев. Дома староверы, как правило, строили высокие, крепкие, которые могли стоять столетиями. Мебель у разных староверов варьировалась, всё зависело от достатка конкретной семьи. Вещи можно было разделить на две категории: предметы внутренней обстановки (столы, стулья, кровати и т.д.) и крестьянская утварь (различная посуда). Во всех домах, в углу, находилась божница, где стояли иконы. Для освещения домов ранее использовали керосиновые лампы и свечи. Любый исследователь, бывавший у старообрядцев, всегда отмечал, что у них в домах все время идеальный порядок, всё прибрано и находится на своих местах.

Можно сказать, что у староверов царствовал культ чистоты, как духовной, так и внешней, они говорили: «Где порядок, там и удача», «Простота да чистота – половина спасения» [1, с.26]. У староверов в доме хранилось много посуды для различных надобностей, в основном посуда была из дерева, сами же старообрядцы её и изготавливали.

Одежда старообрядцев могла незначительно отличаться в зависимости от места проживания. Мужская одежда состояла из русской рубахи, ситцевой или холщовой, носимой навыпуск. У стариков она была без воротника с обшивкой, а у молодых – с открытым воротом. Рубашку обязательно подпоясывали поясом или ремнём. Носили широкие шаровары и поддевки без рукавов. На голове – круглую самодельную шерстяную шляпу, молодежь носила картузы. Обувью служили сапоги (так называемые ичиги), перевязанные узкой тканой тесьмой. Одежда женщин – как горожанок, так и поселянок, – была одинакова: сарафаны из материи ярких цветов, на голове небольшие шелковые платочки, зимой шубки на заячьем, беличьем или лисьем меху или меховые салопы. Молодые девушки вместо сарафанов носили белую рубашку и юбку с передником, голову не покрывали, заплетали волосы в одну косу [5, с. 141].

Питание староверов зачастую не отличалось излишествами. У старообрядцев сложилось своё отношение к пище, запреты на употребление определённых продуктов. Каждый старообрядец должен был соблюдать пост, в постные дни разрешалась только растительная пища. Но и в остальные дни были старообрядцы, которые также придерживались вегетарианского типа питания, они говорили: «Хлеб да капуста – на столе не пусто», стараясь не поддаваться греху чревоугодия. Кроме того существовали запреты и на еду растительного происхождения, так, например, были старообрядцы которые не ели картофель. Также не разрешалось пить кофе и чай. У староверов возникла такая пословица: «чай от Бога отчаивает, а кофе откалывает» [1, с. 34]. Старообрядцы придерживались здорового образа жизни, пить спиртные напитки и курить табак не разрешалось. И благодаря этим запретам также сформировались некоторые поговорки: «кто курит табак, тот хуже собак», «муж пьёт – два угла горят, жена пьёт – весь дом горит» [1, с. 36].

Список источников и литературы

1. Кучуганова, Р.П. Пословицы и поговорки Уймонских староверов. – Издание четвёртое, дополненное. – Новосибирск:

Издательский центр РОССАЗИЯ Сибирского Рериховского Общества, 2011. – 64 с.

2. Библия. – Брюссель, Изд-во «Жизнь с Богом», 1989. – 2535 с.

3. Старообрядцы на Гомельщине (1918 – 1991): док. и материалы /сост.: З. А. Александрович [и др.]; под. ред. В. П. Пичукова; А. Д. Лебедев [и др.]. – Минск: А. Н.Янушкевич, 2017. – 412 с.: ил.

4. Кучуганова, Р. П. Уймонские староверы / Р. П. Кучуганова. – Новосибирск: Сибирское Соглашение, 2000. – 159 с.

5. Верхнее Поднепровье и Белоруссия. Полное географическое описание нашего Отечества / Сост.: В. П.Семенов. – Мн.: БелЭн, 2006. – 456 с.: илл.

УДК 78+94 (476.2)

Е. П. Куртенок

ГИКУ «Гомельский дворцово-парковый ансамбль»

ВЛИЯНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ТРАДИЦИЙ НА РАЗВИТИЕ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ГОМЕЛЯ В XIX – XX ВЕКАХ

В статье в социально-историческом контексте прослеживаются формы функционирования и степень влияния православных традиций на развитие музыкальной культуры Гомеля в XIX – XX вв. Анализируется роль учебных заведений города в распространении православной певческой культуры среди различных социальных слоев. Рассматриваются условия существования церковной музыки в период советского атеистического бытия на примере жизни и творчества гомельского композитора Николая Бутомо.

Понятие «музыкальная культура» – многозначно. В данной статье этот термин трактуется как особая форма духовной жизни социума в определенный исторический момент его развития.

В XIX в. музыкальная культура Гомеля развивалась на разных уровнях сословной иерархии и представляла собой совокупность взаимодействующих социокультурных образований: аристократической (дворянской), духовной (церковной), народной, музыкальной культуры купечества и мещанства, репрезентовавших музыку светского и религиозного быта. Им были свойственны различные формы и виды функционирования и распространения

музыки в обществе, а также различная степень влияния на музыкально-исторический процесс.

До конца XVIII в. Гомельское староство входило в состав Речи Посполитой и с 1730 г. принадлежало одному из крупнейших польских магнатов князю М. Ф. Чарторыйскому (1696–1775). В «Новом и полном географическом Словаре Российского государства» (Т. I–VI, Москва, 1788–1789), составление которого началось вскоре после присоединения к России самых восточных территорий Речи Посполитой, о Гомеле сообщалось следующее: «местечко Могилевского Наместничества в Белицком уезде, в 210 верстах от Могилева, на правом берегу реки Сож. В нем есть земляной замок, обнесенный палисадом, три Греческие церкви, одна Униатская и одна Католическая; почтовый дом и каменный магазин, раскольничья слобода и их молитвенный храм; бывает в нем две ярмарки; жителей 1258 человек, очень зажиточные» [1, с. 115]. Население староства было поликонфессиональным: православные (около 60 % населения), староверы, католики, униаты, иудеи.

В 1772 г. в результате первого раздела Речи Посполитой Гомель вошел в состав Российской империи. С этого момента начинается новый период в истории города, сопровождающийся его интенсивным социально-экономическим и культурным развитием. Уже к началу XIX в. при графе Н. П. Румянцеве на месте небольшого «местечка» появляется регулярно распланированный и застроенный в стиле классицизма город со всеми характерными для него административными, хозяйственными функциями и соответствующей общественной дифференциацией.

При Н. П. Румянцеве в Гомеле «вместо прежних трех деревянных церквей появились два каменных храма: Петропавловский и Троицкий. Символом религиозной толерантности Н. П. Румянцева стало строительство в центре Гомеля католического костела. Перспективу Базарной улицы завершала каменная синагога. Именно это, вместе с явным покровительством, которое канцлер оказывал местным староверам и старообрядческим храмам, являлось настоящим зримым символом нового времени – эпохи просвещения» [4, с. 132].

Поскольку Гомель в обозначенный период являлся поликонфессиональным городом, значимую роль в развитии музыкального образования, воспитания и исполнительской (хоровой и инструментальной) практики сыграло духовенство. Основной религией, поддерживаемой официальными властями, стало православие. Его влияние на развитие музыкальной культуры проявилось, прежде всего, в хоровом исполнительском искусстве,

которое в условиях укрепления государственности России рассматривалось как средство нравственного, художественного и музыкального воспитания народа: в богослужебно-певческий обиход белорусских православных храмов внедряются российские обиходные напевы и авторские хоровые композиции, одобренные цензурой Санкт-Петербургской Императорской придворной певческой капеллы. В Гомеле церковное пение преподавалось во всех учебных заведениях города (частном женском пансионе А. Петрашень, гимназии и лицее) [3, с. 14].

Особое место в музыкальной культуре города рассматриваемого периода занимала певческая культура старообрядцев, рукописные нотные сборники которых сохранились до нашего времени. При поддержке и заступничестве Н. П. Румянцева в первой половине XIX в. достигли расцвета их гомельские церкви и Лаврентьевский монастырь. Консервативность старообрядцев позволила им сохранить свою певческую культуру для будущих поколений. В своей исполнительской практике они поддерживали древнерусскую монодийную форму пения, в то время как в официальной церкви утвердился многоголосный стиль или партесное пение. Обучение музыкальной грамоте проводилось в старообрядческих церквях, монастыре и школах наиболее грамотными людьми по старым крюковым книгам.

Отмена в 1861 г. в Российской империи крепостного права, удобное географическое расположение Гомеля, находившегося на границе трех губерний, судоходной реке, прокладка через него в 1870-е – 1880-е гг. двух важных железнодорожных линий, повлекли за собой глубокие экономические и социальные сдвиги в общественной жизни города. Быстро росло население, менялся его социальный состав. С 1859 г. до 1912 г. оно увеличилось в 8,3 раза: с 12337 до 102120 человек (в Могилеве за этот же период – только в 2,5 раза) [13, с. 12].

Все вышеназванные факторы вызвали активное развитие в городе школьного просвещения. Согласно материалам справочного издания «Опыт описания Могилевской губернии» к 1880-му г. в Гомеле было шесть учебных заведений: «Шестиклассная мужская прогимназия [создана в 1866 г. вместо упраздненного дворянского трехклассного уездного училища – *Е.К.*]; четырехклассное духовное училище...; начальное еврейское училище; четырехклассный женский пансион, обращенный в 1882 г. в четырехклассную женскую прогимназию... и четырехклассное техническое железнодорожное училище, открытое в 1878 г.» [1, с. 62]; а к 1911 г. – уже 32 учебных

заведения разных типов, в которых обучалось около 9 % населения [2, с. 31, 34]. При этом общеобразовательные учебные заведения стали играть большую роль в распространении музыкальных знаний и популяризации музыкального искусства.

Из сохранившихся статистических данных отчетов Гомельской прогимназии следует, что на протяжении всего периода существования она «служила более всего интересам православного населения» [5, с. 25]. Так, в 1867 г. в прогимназии обучалось 43 % дворян и 57 % учеников недворянского происхождения (духовного звания – 3 %, мещан – 27 %, крестьян – 17 %) [5, с. 38]. Учащихся обучали церковному и светскому пению, давали знания нотной грамоты и возможность освоения музыкальных инструментов [5, с. 36].

На начальном этапе работы Гомельской мужской прогимназии в учебный процесс было введено обучение учеников пению, «с 1867 г. ... главным образом, церковному пению, на что и посвящалось два часа в неделю: в субботу после окончания уроков и в воскресенье и праздничные дни перед началом Литургии». По свидетельству инспектора ученики «к концу года настолько преуспели, что могли весьма стройно и согласно петь во время церковных служб. Преподавание принял на себя инспектор Гомельского духовного училища г. Цитович» [6, с. 16]. Кроме него, преподавателями пения в разные годы были, в основном, выпускники Могилевской духовной семинарии (В. Лорченко, И. Долгополов, В. Пиотухович, Г. Сороколетов), а также Виленского учительского института (К. Сивицкий и А. Ровгач) [5, с. 56]. Обучение церковному пению служило практическим целям: ученические хоры привлекались к церковной службе.

В 1880–1881 гг. Гомельская прогимназия из четырехклассной была преобразована в шестиклассную. К этому времени значительно увеличилось количество обучающихся (301 ученик). «Для развития эстетического чувства в учащихся» в прогимназии «открываются уроки музыки два раза в неделю» [5, с. 32, 33]. В дополнение к обучению церковному и светскому хоровому пению (светскому пению обучалось 58 % учеников, духовному – все православные ученики) вводится обучение игре на фортепиано [7, с. 26].

Таким образом, в XIX в. духовная музыка как форма музыкального воспитания и обучения имела влияние на другие общественные группы, а деятельность православной церкви являлась существенным источником развития музыкальной культуры города.

Развитие музыкальной культуры Гомеля после 1917 г. проходило в новых историко-политических реалиях и было связано с

созданием принципиально новой культуры – социалистической по содержанию и национальной по форме. Коренным образом меняется характер ее функционирования: главной чертой становится общедоступность («музыка для всех»), а основной функцией – музыкальное просветительство народных масс. Она была призвана играть важную роль в процессе перестройки мировоззрения людей, в изменении духовного самосознания.

Политика молодого советского государства не только привела к разгрому церковных структур и физическому истреблению духовенства, но и способствовала уходу церковной музыки в глубокое подполье. Трагически сложилась судьба поколения православной интеллигенции, сформировавшегося во второй половине XIX в., более молодым по возрасту людям приходилось приспособливаться к условиям нового – атеистического бытия.

В фондах музея Гомельского дворцово-паркового ансамбля хранятся материалы о творческом наследии священнослужителя и композитора, внесшего значительный вклад в национальный репертуар церковного песнопения, Николая Бутомо (1905–1983). Все, что было написано им в Гомеле – это особенное явление не только для православной певческой культуры города, но и Беларуси в целом. Его деятельность демонстрирует преемственность и сохранение церковной музыки в контексте нового времени.

Первоначальное музыкальное образование Н. Бутомо получил в Гомельской мужской гимназии, где преподавали хоровое пение и Закон Божий. Семейное воспитание, посещение церкви (отец Владимир Петрович Бутомо был известным в Гомеле священником), впоследствии знакомство и добрые отношения с композитором А. Туренковым во время его работы преподавателем в Гомельском музыкальном техникуме помогли Н. Бутомо усовершенствовать свои знания и проявить интерес к композиторскому творчеству.

В 1925 г. в возрасте 20-ти лет Н. Бутомо стал регентом церковного хора Преображенской церкви Гомеля, где служил его отец. Именно для этого хора он пишет церковные сочинения, хранящиеся сегодня в рукописном варианте в Свято-Никольском мужском монастыре в Гомеле. Первые произведения – песнопения Литургии Преждеосвященных даров и Пассии – были написаны в 1926 г. в практических целях для использования в богослужении [11, л. 2].

После ареста в 1927 г. протоирея Владимира Бутомо за служение панихиды по бывшему Императору Николаю II Преображенский храм закрыли. Не имея возможности продолжать регентство вследствие гонений, Н. Бутомо устраивается на работу

бухгалтером. И, не смотря на то, что с 1929 г. все храмы Гомеля были закрыты, он продолжает писать церковную музыку.

В 1934 г. А. Туренков переезжает в Минск. В августе 1937 г. вновь арестовывают вернувшегося из ссылки В. Бутомо, и вместе с другими гомельскими священниками расстреливают. Такова была действительность, в которой продолжал свою деятельность Н. Бутомо.

После войны и до 1965 г. Н. Бутомо служит сначала в соборе Святых Петра и Павла, а после его закрытия в церкви Святого Николая. Как регент он хорошо изучил хоровую палитру, возможности хора и создал свой обиход церковного пения: литургии, всенощные, песнопения к великим святым, архиерейской службе и венчанию, тропари и кондаки, а также 19 хоровых концертов [11, л. 2]. На 1950–1960 гг. приходится пик творчества композитора.

Многие песнопения создавались по просьбе регентов из других городов (Брест, Киев, Чернигов, Ленинград, Барнаул, Алма-Ата) [8, л. 6]. Подтверждением активного использования песнопений Н.Бутомо в практике православных богослужений являются отзывы, оставленные на последних страницах авторской рукописи сборника церковных песнопений «Всенощное бдение № 4», датированного 1970 г. Композитор и дирижер А. Снежинский (г. Киев): «Произведения композитора Бутомо исполняют во многих городах Украины, России, а в Киеве они поются не только в Кафедральном Владимирском соборе, но и в других храмах, где есть хоры...» [там же, л. 195].

Полное собрание своих сочинений Н. Бутомо разместил в десяти сборниках, а именно: «Всенощное бдение» (101 произведение), «Литургия» (116), Концерты (19), «Ирмосы воскресные» (14), «Ирмосы праздничные» (40), «Страстная седмица» (39), «Песнопения великих праздников» (205), «Песнопения Акафистов» (55), «Песнопения Литургии Преподобных даров и Пассии» (36). В авторской рукописи сборника церковных песнопений «Всенощное бдение № 4», Н.Бутомо пишет: «Композиции настоящего сборника написаны с учетом потребностей и практических возможностей хоровых коллективов настоящего времени. Гармонизация всех предлагаемых мною песнопений проста и доступна небольшим хоровым коллективам» [8].

Обобщая сказанное, отметим, что в музыкальной культуре Гомеля в контексте нового времени были сохранены и развивались традиции православного песнопения, а композиторское творчество в данной области музыкального искусства впервые проявило себя так ярко и значимо.

Список источников и литературы

1. Дембовецкий, А. С. Опыт описания Могилевской губернии... : в 3 кн. / А. С. Дембовецкий. – Могилев: Тип. Губ. правления, 1882–1884. – Кн. 2. – 1882. – 1002 с.
2. Жудро, Ф. А. Город Гомель : географ.-стат. очерк / Ф. А. Жудро, И. А. Сербов, Д. И. Довгялло // Записки Северо-Западного отдела Импер. русского географ. общества. – Вильно: Типогр. А. Г. Сыркина, 1911. – Кн.2. – 304 с.
3. Капилов, А. Л. Музыкальная культура Беларуси XIX – начала XX веков / А. Л. Капилов, Е. И. Ахвердова. – Минск: Ин-т соврем. знаний, 2000. – 144 с.
4. Киштымов, А. Л. Румянцевские храмы: Николаевская церковь на Волотове / А. Л. Киштымов // Н. П. Румянцев и его эпоха в контексте славянской культуры : Материалы научно-практической конференции (Гомель, 12–13 мая 2004 г.). – Гомель, УО «ГГУ им. Ф. Скорины», 2004. – С. 130–134.
5. Максимов, И. П. Двадцатипятилетие Гомельской прогимназии. Очерк состояния Гомельской прогимназии с 1866 по 1891 год. – Гомель. – 1891 г. – 115 с.
6. Максимов, И. П. Исторический очерк состояния Гомельской гимназии с 1866 года по 1901 год включительно. – Гомель. – 1901 г. – 87 с.
7. Максимов, И. П. Отчет о состоянии Гомельской шестиклассной прогимназии в 1889/90 учебном году. – Гомель. – 1891 г. – 48 с.
8. Фонд музея дворцово-паркового ансамбля (ФМГДПА). Оф. – № 17315/1. – Д. 947. – Авторская рукопись Н. Бутомо «Всенощное бдение № 4». Гомель, 1970. – 200 л.
9. ФМГДПА. Нвф. – № 21349/1. – Д. 947. – «Беларускі царкоўны спеўнік», 12 лістапада, 1995 г., г.Мінск. – 1 л.
10. ФМГДПА. Нвф. – № 21349/2. – Д. 947. А. Драбышэўскі. Мікалай Уладзіміравіч Бутома. 1905–1983. – 2 л.
11. ФМГДПА. Нвф. – № 21349/3. – Д. 947. – А. Драбышэўскі. Невядомы кампазітар Мікола Бутома. – 3 л.
12. ФМГДПА. Нвф. – № 21996/3. – Д. 947. Авторская аннотация Н.Бутомо к духовно-музыкальным сочинениям. – 3 л.
13. Яшчанка, А. Р. Гомель у другой палове XIX – пачатку XX ст.: Гісторыка-этнаграфічны нарыс. – Гомель. – 1997. – 80 с.

Г. Алампиев

Минская духовная академия,

Гомельская епархия Белорусской православной церкви

«ГРОДНЕНСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ГРОДНЕНСКОЙ ЕПАРХИИ

В статьях «Гродненских епархиальных ведомостей» содержится богатый фактический материал, использование которого позволяет составить более целостное представление об истории конфессий на Гродненщине, а также на белорусских землях в целом. Особую значимость ведомостям придают многочисленные статьи по этнографии, краеведению, церковно-исторические материалы и документы. Эти материалы играют огромную роль в деле исследования церковной и конфессиональной истории Беларуси.

Вторая половина XIX – начало XX веков для Беларуси является поистине временем эпохальных трансформаций всех аспектов жизни общества – политических, экономических, социальных, культурных, конфессиональных и т. д. Реформы 60–70-х гг. XIX века, осуществленные в годы правления императора Александра II, затронувшие все стороны жизни Российской империи; индустриализация и урбанизация 80–90-х, распространение грамотности, развитие школьного образования и печати привели к стремительному росту культурной и конфессиональной активности всех народов, населявших империю. Безусловно, что эти процессы коснулись Беларуси и Православной Церкви на ее территории.

Присоединение Беларуси к Российской империи в конце XVIII века имело огромное значение в плане возрождения Православия, возвращения белорусского народа к его национальным, культурным и духовным истокам. Возрождение Православия означало не только увеличение числа верующих, но и восстановление православной культуры. Параллельно формировалась новая белорусская интеллигенция с обостренным чувством прошлого и глубоким интересом к тому историческому пути, который прошли восточные славяне на протяжении своего более чем тысячелетнего существования.

В XIX – начале XX века появляются фундаментальные труды, раскрывающие сложные, порою трагические страницы истории Православной Церкви Беларуси.

Возникает православная периодическая печать. Выход в свет в 1863 году первого выпуска «Литовских епархиальных ведомостей» и стремительное развитие этого процесса в других епархиях на территории Беларуси, имело огромное, поистине эпохальное значение, в каком-то смысле, подводящее черту под очень непростым периодом в нашей истории: борьбы Православия за выживание (святитель Георгий Конисский, архиепископ Могилевский) и его возрождения (митрополит Иосиф Семашко).

Следует отметить, что в отечественной историографии предпринимались попытки исследования епархиальных ведомостей, издававшихся в 1863–1920 гг. на территории Беларуси (В. И. Шимолин, Г. В. Говин, М. Н. Жарская и др.), однако эти исследования не в полной мере отражают ценность белорусских епархиальных ведомостей как исторического источника. В данной работе на примере «Гродненских епархиальных ведомостей» мы попытались раскрыть проблему исключительной важности и ценности епархиальных ведомостей как исторического источника, так как все епархиальные ведомости, издававшиеся на территории Беларуси, содержат ценные материалы по церковной истории, этнографии и краеведению, по общественной, политической, религиозной и культурной жизни края в указанный период. Следует особо подчеркнуть, что, кроме статей церковно-исторического и краеведческого содержания, в них было также опубликовано огромное количество редчайших исторических документов, описана деятельность многочисленных приходов, монастырей, братств, представлена жизнь других конфессий (католической, униатской и др.), что особо выделяет белорусские епархиальные ведомости из числа других, издававшихся в Российской империи.

«Гродненские епархиальные ведомости» – официальный печатный орган Гродненской епархии Русской Православной церкви. В 1900 г. из части Литовской православной епархии была создана Гродненская православная епархия с титулом правящего архиерея «епископ Гродненский и Брестский». В 1900–1901 гг. в Гродненской губернии насчитывалось 654 церкви, 4 монастыря, 1296 церковных школ. В конфессиональном плане на территории Гродненской епархии преобладало православное население (896914 чел. на 1600000 всего населения). В 1904–1915 гг. в Гродно действовал церковно-археологический комитет, который занимался сбором, изучением и популяризацией церковной письменной и материальной культуры. Был

создан музей («хранилища древностей»), который располагался в помещении Борисо-Глебского монастыря. О результатах деятельности церковно-археологического комитета постоянно сообщали «Гродненские епархиальные ведомости» [1, с. 184].

«Гродненские епархиальные ведомости» были учреждены указом Святейшего Синода 2 декабря 1900 года. Первый номер вышел 7 января 1901 года по благословению и при непосредственном руководстве епископа Гродненского Иоакима (Левицкого). Как и другие подобные издания епархий Российской империи, журнал состоял из официальной и неофициальной частей. Первая предназначалась для публикации распоряжений церковного руководства, государственных указов, касающихся Церкви, известий о вакансиях, перемещениях, отчетов губернской консистории, семинарии и др. В неофициальной части публиковались проповеди, духовные статьи, извлечения из сочинений святых, местные исторические, краеведческие, биографические материалы. Издавался журнал при кафедральном Софийском соборе города Гродно еженедельно с 1901 по 1915 год (в 1915 году выпущено 18 номеров). В шестом номере за 1907 год, а также в выпусках с 1909 по 1915 год неофициальная часть выходила отдельно два раза в месяц. В 1907–1908 гг. неофициальная часть не выходила, подписчикам вместо нее рекомендовался «Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства», редакторами которого были историк, ученик М. О. Кояловича протоиерей Н. Р. Диковский (1901–1907) и секретарь гродненской консистории кандидат богословия Н. И. Шелутинский (1907–1915) 2 с. 166167 [2, с. 166-167].

Периодичность издания в разные годы была следующей: 1901–1911 гг. – 52 номера в год; 1912 г.: № 1–2 (8.I) – № 50–51 (23.XII); 1913 г.: № 1–2 (13.I) – № 50–51 (29.XII); 1914 г.: № 1–2 (12.I) – № 46–47 (26.XII); 1915 г.: № 1–2 (15.I) – № 17–18 (26.VI)). В 1907, 1909–1915 гг. неофициальный отдел выходил 2 раза в месяц. Перерыв в издании неофициального отдела: май 1907 г. – 1908 г.

Как уже упоминалось, журнал состоял из официальной и неофициальной частей. Первая предназначалась для публикации распоряжений церковного руководства, государственных указов, касающихся Церкви, известий о вакансиях, перемещениях, отчетов губернской консистории, семинарии и др. В неофициальной части публиковались проповеди, духовные статьи, извлечения из сочинений святых, местные исторические, краеведческие, биографические материалы. Так, Н. Р. Диковским была опубликована первая библиографическая работа о Гродненщине: «Опыт библиографического указателя статей и заметок, касающихся истории

церквей и монастырей Гродненской губернии». Всего же в журнале вышло более 30 исторических статей и очерков: «Из летописи Гродненского Борисо-Глебского монастыря», «Борьба Жировицкого монастыря с еврейством», «Базилианский орден и его значение в западно-русской униатской церкви» и др. Печатались статьи историков и краеведов Е. Ф. Орловского («Судьбы Православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX ст. (1794–1900)»), «Гродненские православные церкви в XVI в.»), протоиерея Иоанна Корчинского («Очерк истории церковно-школьного дела в Гродненской губ. в XIX ст.»), священника Л. С. Паевского («Гродно в 1794, 1795 и 1796 гг.», «Древняя Соборная Пречистенская церковь (в г. Гродно)», священника Игнатия Пашкевича («Мои семинарские воспоминания»). Публиковались многочисленные материалы, подготовленные гродненским Свято-Софийским братством [3, с. 395–405]. Как приложения к журналу, выпускались в 1907–1909 гг. книги и брошюры для народного чтения. Активно участвовал в формировании журнала гродненский церковно-археологический комитет [1, с.184].

Церковно-археологические общества (ЦАО) создавались «с целью собрания местных исторических памятников и развития в местном обществе и особенно в среде духовенства и духовных воспитанников археологического интереса и знаний». Финансирование комитетов и обществ осуществлялось из членских взносов, пожертвований епархиальной власти и доходов от изданий.

Мысль привлечь духовенство к сбору сведений о памятниках древности с целью их охраны высказывалась еще в начале XIX века: «Приведение в известность памятников всего ближе и удобнее произвести чрез почтеннейшее духовенство. Каждый из священников совершенно ознакомлен с своим приходом: он известен всем обывателям, знает всех владельцев и всех жительствоющих; почтен ими и пользуется должным уважением и доверенностью; ведает все места, все урочища земли».

Приходские священники, как и епархиальные власти, были вовлечены в работу по изучению памятников через губернские и областные статистические комитеты еще в 1834 г. Содержательная сторона деятельности ЦАО и ЦАК включала три основных направления:

– собирательно-охранительное, которое состояло в выявлении, описании и сохранении вещественных и письменных памятников, главным образом архивов монастырей, духовно-учебных заведений и епархиальных учреждений, а также памятников зодчества: старинных храмов, часовен, кладбищ и пр;

– изучение церковной жизни определенного региона: обследовании внешнего и внутреннего развития местной и церковно-религиозной жизни, изучении местных религиозных обычаев, преданий и обрядов;

– пропаганда историко-археологических знаний в среде духовенства;

– издательское (что не всегда оговаривалось в уставах).

Описывать требовалось придорожные кресты, часовенки, кладбища, пещеры, укрепления, валы, замечательные камни, клады и современные постройки. Много внимания уделялось описанию храма: его внутреннему и внешнему виду, истории создания, поверьям, свидетельствам [4; 5].

Так, на страницах «Гродненских епархиальных ведомостей» публиковались статьи о тех или иных страницах гродненской истории, истории храмов, праздников и жизни епархии в целом.

Рассмотрим, для примера, публикации Евстафия Филаретовича Орловского (1863–1913 гг.) – общепризнанного лидера среди сложившегося в Гродно достаточно широкого круга образованных и влюбленных в родную историю людей. Имя и труды Е. Орловского в конце XIX – начале XX веков были известны каждому жителю Гродненщины. Сын православного священника с Ошмянщины, выпускник Петербургского историко-филологического института, преподаватель истории и географии Гродненской мужской гимназии, один из основателей местного Церковно-археологического комитета, Педагогического общества, активный деятель Гродненского Софийского православного братства – Орловский был неугомонным исследователем истории родного края, еще при жизни названным его почитателями «ходячей энциклопедией» и «летописцем города».

Вопросы истории конфессий в крае нашли широкое отражение в статьях Орловского, которые легли в основу его фундаментальной работы «Гродненская старина» (Гродно, 1910), а также специального труда «Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794–1900)» (Гродно, 1903) и в других публикациях, например, «Симеоновская церковь города Гродно» [6, с. 12–13]. В них ученый освятил отдельные аспекты истории православия на Гродненщине, а также показал непростые отношения между православной церковью и католическим костелом. При этом, Орловский, как и другие церковные историки и краеведы (М. Коялович, П. Жукович, С. Рункевич, Л. Паевский и др.) являлся активным сторонником укрепления в Беларуси русского начала и православия и противником

полонизации края и католицизма. Исходя из таких позиций он давал характеристику конфессиональной обстановки на Гродненщине.

В своих статьях Орловский положительно оценивал присоединение Беларуси к Российской империи. Это, по его мнению, обеспечило экономическое и культурное развитие региона, содействовало возвращению его жителей к традиционной религии – православию. В этом отношении наиболее значимым событием стало воссоединение униатов с Православной Церковью, что привело к заметному укреплению православного влияния в тогдашнем Северо-Западном крае, о чем свидетельствовал рост численности православных верующих, духовенства, церквей и монастырей.

Однако Е. Орловский не обошел вниманием и те проблемы, которые вставали на пути возрождения Православия. Прежде всего, это тяжелое материальное положение церквей и православного населения. На это неоднократно указывал в своих обращениях к светским и вышестоящим духовным властям митрополит Литовский Иосиф (Семашко). Так, в сообщении в Синод от 10 февраля 1857 г. отмечалось, что «православное население края, состоит исключительно из крестьян, не могущих поддерживать свои церкви – отчасти по бедности, а от части – по крепостной зависимости от помещиков, принадлежащих к другому, римско-католическому исповеданию, к которому принадлежат также управители имений»[7, с. 199]. Такая ситуация способствовала тому, что некоторая часть православных крестьян под влиянием пропаганды католического духовенства перешла в католицизм. Ярким примером того было так называемое «Порозовское дело»[8].

Значительное место в статьях «Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии» отведено характеристике конфессиональной ситуации на Гродненщине накануне и в период восстания 1863 года. Здесь Орловский обратил внимание на различное отношение к событию православного и католического клира. Католическое духовенство, по его мнению, выступило одной из главных движущих сил восстания. «Польско-католическая партия, – отмечает ученый, – окрыляемая молчаливым потворством генерал-губернатора Назимова, подняла голову и подготовляла, почти открыто, мятеж 1863 г. Римско-католические костёлы во время этого движения играли далеко не пассивную роль... Повсюду устраивались торжественные богослужения, крестные ходы, пение в костёлах польских патриотических гимнов и собрание “офяр” (пожертвований деньгами и вещами) на дело мятежа» (в Гродно демонстрациями выделился Фарный костёл) [7, с. 240].

Что касается православного клира, то он следовал в духе особого секретного «предписания» литовского митрополита Иосифа (Семашко), которое он направил своему духовенству еще в декабре 1861 года. В нем осуждались «смуты», возбуждаемые «польской партией» и содержался призыв сохранять лояльность к властям. Положение православного духовенства было весьма тяжелое, так как на них оказывалось давление со стороны помещиков и повстанцев. «Поляки-помещики, от которых духовенство зависело в материальном отношении, – отмечает Орловский, – оказывали нравственное давление на православных священников, заставляя оказывать содействие польской революционной пропаганде. Крестьяне, равно их руководители – православные священники, подвергались подговорам, обольщениям, угрозам, даже физическому насилию со стороны польских агитаторов» [7, с. 254].

В свое время сведения о насилиях в отношении священников в период восстания были опубликованы в «Литовских епархиальных ведомостях» за 1863 год в специальном разделе «Страдания православного духовенства Литовской епархии от польских мятежников». Нанесение оскорблений, грабежи, избиения и даже убийства настоятелей церковью Гродненской губернии, имевшие место в это время, описывает в своей работе Орловский. Так, в частности, он сообщал, как жертвой «мятежников» стал священник Суражской церкви Белостокского уезда Константин Прокопович, который был жестоко избит, а затем повешен. Также «подвергся издевательствам и глумлениям» и был убит священник с. Котра Пружанского уезда Роман Рапацкий [7, с. 262].

В 1902 году в опубликованной статье «Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии» при рассмотрении конфессиональной ситуации на Гродненщине после восстания 1863 г. Орловский основное внимание уделил вопросам храмостроительной и просветительской деятельности Православной Церкви, материальному обеспечению духовенства. В частности, он коснулся истории Александро-Невской церкви г. Гродно, решение о строительстве которой было принято в 1866 году. Православный храм строился на средства прихожан. Однако пожертвования на это благое дело, по сообщению Орловского, внесли также служащие государственных учреждений, помещики, православное и католическое духовенство, городские и сельские общества. Свои подарки также прислали императрица и члены царской семьи, офицеры Ямбургского уланского полка, один московский купец, а евреи м. Лунно пожертвовали образ Господний [7, с. 4–5].

Таким образом, газета освещала наиболее актуальные вопросы церковной и общественной жизни. Но, к сожалению, в 1915 году из-за военных действий «Гродненские епархиальные ведомости» перестали выходить. И только с восстановлением Гродненской епархии в 1992 году издание снова возобновлено. Границы Гродненской епархии распространились на 8 районов Гродненской области: Гродненское, Скидельское, Волковысское, Берестовитское, Зельвенское, Мостовское, Свислочское и Щучинское [9].

С 1998 года газета издается ежемесячно как орган Гродненской епархии тиражом 1 тысяча экземпляров, публикуя церковные новости, «Литературные страницы», «Молодежный отдел», «Паломничество», «Церковь и общество», исторические материалы – «Наши святые», «Святоотеческое наследие», «Наши архипастыри», «Из старых газет» [10].

С 2002 года издание содержит следующие рубрики: «По святым местам», «Наши святые», «Азбука Православия», «Детский уголок», где раскрывается история праздников, использование и значение некоторых церковных терминов. В рубрике «Новости книжной полки» публикуются рецензии на различные издания литературы. Например, Ю. Иванов представил книгу А. И. Осипова «Православное понимание смысла жизни» (Гродненские Епархиальные ведомости. – 2002. – № 8.). Сегодня это ежемесячная литературно-художественная и общественно-политическая газета Белорусской Православной Церкви. Издается на двух государственных языках: русском и белорусском.

В настоящее время Гродненская епархия включает в себя территорию Гродненского, Берестовицкого, Волковысского, Зельвенского, Мостовского, Свислочского, Щучинского и частично Вороновского районов Гродненской области [11].

Издательская деятельность «Гродненских епархиальных ведомостей» отражает жизнь Гродненской православной епархии и Гродненского церковно-археологического комитета.

На основании вышеизложенного обзора, можно заключить, что «Гродненские епархиальные ведомости» являются важным свидетельством становления не только церковной периодической печати на территории Беларуси во второй половине XIX – начале XX веков, но исключительным по своей важности этапом по сбору, сохранению и систематизации исторического материала, касающегося Беларуси. Историческая и научная ценность «Гродненских епархиальных ведомостей», как и других подобных изданий, в результате трагедии XX века, стала исключительной. На сегодняшний день история многих древних храмов до нас дошла

только благодаря епархиальным ведомостям, так как многие документы не пережили войн XX века и, в первую очередь, период гонений. К сожалению, приходится констатировать, что в современной светской историографии изучение феномена епархиальных ведомостей как исторического источника находится фактически в зачаточном состоянии и не позволяют нам в полной мере представить всю ценность белорусских епархиальных ведомостей как исторического источника.

В статьях «Гродненских епархиальных ведомостей» содержится богатый фактический материал, использование которого позволяет составить более целостное представление об истории конфессий на Гродненщине, а также на белорусских землях в целом. Особую значимость ведомостям придают многочисленные статьи по этнографии, краеведению, церковно-исторические материалы и документы. Немаловажен тот факт, что на страницах издания удалось в максимальной степени осветить историю униатства на Гродненщине и Брестщине. И это придает «Гродненским епархиальным ведомостям» важность и значимость, как для изучения истории Гродненской епархии, так и для современной исторической науки в плане целостного понимания истории Православной Церкви Беларуси, что особенно актуально в наше время, когда Беларусь стала суверенным и независимым государством, ищущим идеологические и духовно-нравственные опоры и ориентиры, а в обществе периодически возникают дискуссии о месте и значении Православия в формировании и развитии белорусского народа и белорусского государства. Именно этот факт требует от нас фундаментального научного подхода в деле исследования церковной и конфессиональной истории Беларуси.

Список источников и литературы

1 Гродненский археологический комитет // Белорусская ССР. Краткая энциклопедия. – Минск: БелЭн, 1980. – Т. 3. – С. 184.

2 Чистяков, П. Гродненские епархиальные ведомости / П. Чистяков // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр Православная энциклопедия, 2006. – Т. 13. – С. 166–167.

3 Жарская, Н. «Гродненские епархиальные ведомости» як крыніца па сацыяльнай гісторыі Гародні пачатку XX ст. / Н. Жарская // Гарадзенскі палімпсэст 2010. Дзяржаўныя і сацыяльныя структуры, XVI–XX стст. : [зб. мат-лаў] / [пад рэд. А. Ф. Смаленчука, Н. У. Сліж]. – Мінск, 2011. – С. 395–405.

4 Гродненские епархиальные ведомости. Гродненская епархия (18.02.2017). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://orthos.org/gazeta>. – Дата доступа: 19.11.2017.

5 Церковно-археологические общества. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studfiles.net/preview/1721932/>. – Дата доступа: 19.11.2017.

6 Орловский, Е.Ф. Симеоновская церковь города Гродно / Е. Ф. Орловский // Гродненские губернские ведомости. – 1981. – № 1. – С. 12–13.

7 Орловский, Е. Ф. Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794 – 1900 гг.) / Е. Ф. Орловский // Гродненские епархиальные ведомости за 1901 год. – Гродно, 1901. – С. 199.

8 Конфессиональная проблематика в работах Е. Ф. Орловского. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://zapadrus.su/zaprus/istbl/141-2010-09-29-11-56-08.html>. – Дата доступа: 19.11.2017.

9 Исторические сведения о епархии. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://orthos.org/eparhiya/history/istoricheskie-svedeniya-o-eparhii>. – Дата доступа: 17.11.2017.

10 Гродненские епархиальные ведомости. Гродненская епархия (18.02.2017). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://orthos.org/gazeta>. – Дата доступа: 19.11.2017.

11 История Гродненской епархии. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://allby.tv/article/579/istoriya-grodnenskoj-eparhii>. – Дата доступа: 17.11.2017.

УДК 271.2 «1914/19»

И. А. Грищенко

Гомельский государственный

технический университет имени П. О. Сухого

ПРАВОСЛАВНОЕ ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Первая мировая война, революционные потрясения, девальвация христианских ценностей, беспомощность человека перед историческими событиями вскрыли всю глубину духовного кризиса, в котором пребывала Европа. Статья освещает участие российского православного духовенства в военных событиях Первой мировой войны.

Первая мировая война (1914–1918) в советской историографии преподносилась исключительно как война империалистическая, а значимость ее определялась тем, что она являлась прологом социалистической революции. По этой причине сегодня многие страницы Первой мировой войны мы открываем для себя заново. Такая тема, как участие духовенства в военных событиях до сих пор остается мало разработанной.

В Российской империи с XVIII века существовал институт военного духовенства. Последняя реорганизация управления военным духовенством произошла в 1890 г., когда была введена должность протопресвитера военного и морского духовенства. Протопресвитер – высшее положение в среде белого духовенства – по своему статусу приравнивался к архиепископу и генерал-лейтенанту [1, с. 369]. В 1911 г. протопресвитером был назначен священник Георгий Шавельский, уроженец Беларуси (Витебская губерния). В 1914 г., накануне Первой мировой войны, по инициативе протопресвитера Георгия Шавельского состоялся первый съезд военного и морского духовенства, итогом которого стало принятие инструкции-памятки для военного духовенства, определившей точный круг обязанностей военного священника. В начале XX века в военно-духовное ведомство входило 730 священников и 150 диаконов. Число священников на протяжении войны значительно увеличилось за счет мобилизации на фронт священнослужителей из епархий и составило уже более пяти тысяч человек [2, с. 359].

Полковые священники, помимо выполнения своих пастырских обязанностей, работали в госпиталях, помогали на передовой, спасали беженцев от мародеров. Православное духовенство принимало активное участие в организации медицинской помощи, как военным, так и гражданскому населению. В Минске за время войны было организовано рекордное количество лазаретов, – четыре сводных госпиталя. Один из них – Серафимовский лазарет духовно-учебных заведений Российской империи, размещавшийся в здании Минской духовной семинарии. 17 сентября 1914 г. молебен и чин освящения совершил Минский епископ Митрофан (Краснопольский) (до этого – Гомельский викарный епископ). Начальником лазарета стал иеромонах Николай (Муравьев), в то время единственный в России монах-хирург. У иеромонаха Николая был большой практический опыт: будучи студентом Военно-медицинской академии, он работал санитаром во время русско-японской войны. Современники вспоминали иеромонаха Николая (Муравьева) как жизнерадостного, энергичного человека, «неволью привлекавшего к себе своей обаятельностью и своей отзывчивостью к нуждам ближнего».

До войны Николай Муравьев снискал известность в Петрограде тем, что безвозмездно врачевал бедноту в рабочих районах. По просьбе епископа Митрофана иеромонах Николай возглавил также лазарет при архиерейском доме [3, с. 294–295].

Священники, находящиеся на передовой, кроме пастырских обязанностей (совершаемых нередко под обстрелом) помогали сослуживцам в решении бытовых проблем, вели переписку с родными раненых и убитых, а нередко, принимая участие в боевых действиях, проявлением личного героизма вдохновляли воинов. Так, например, священник 9-го драгунского Казанского полка Василий Шпичек, вылетев на лошади с криком «За мной, ребята!», поднял полк в атаку против австрийцев, которые бежали с поля боя [2, с. 322–323]. 27 февраля 1915 г. в критический момент боя, когда части трех полков готовы были сдать свои позиции, священник 240-го пехотного полка Иоанн Терлецкий с крестом в руках появился на линии огня, чем воодушевил воинов на контратаку. Священник был представлен к кресту на Георгиевской ленте [2, с. 330]. Иеромонах Феликс (288-й пехотный Куликовский полк, 72-я пехотная дивизия) под шквальным огнем противника причащал тяжелораненых. На следующий день командир полка попросил иеромонаха Феликса сопроводить раненых на перевязочный пункт в сторону г. Даркемена. Подвода наткнулась на вражеский разезд. Носильщики вступили в бой и в результате попали в плен. Священник сумел вывезти раненых и доставить их в лазарет. За войну иеромонах Феликс трижды награждался орденами [2, с. 331]. Об иеромонахе Евтихии (Тулупове), служившем 289-м пехотном Коротоякском полку, оставила воспоминания певица Н. Плевицкая, работавшая со старцем в госпитале. Ее поразило душевное спокойствие иеромонаха в условиях переполненного лазарета. Когда летом 1915 г. полк попал в окружение, на прорыв солдат повел с крестом в руках старец Евтихий, получивший в этом бою смертельное ранение [2, с. 332]. Священник брест-литовского Свято-Николаевского Братского храма Константин Зноско-Боровский, будучи священником 8-го Финляндского стрелкового полка, за самоотверженное служение был награжден тремя орденами и золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте [2, с. 336]. К концу 1915 г. более полутора тысяч священников получили награды. Георгиевского креста были удостоены 14 человек [2, с. 336–337]. На фронте наравне с рядовыми священниками трудились и архиереи. Епископ Трифон (Туркестанов) в начале войны по собственному желанию отправился на Галицкий фронт в качестве полкового священника. Архиепископ Димитрий (Абашидзе) служил на одном из кораблей Черноморского флота.

Вблизи передовых позиций совершали богослужения Преосвященные: Минский Митрофан (Краснопольский), Гродненский Михаил (Ермаков), Варшавский Николай (Зиоров), Холмский Анастасий (Грибановский).

Уникальным источником по истории этого периода является дневник гомельского священника Петра Рылло, который в 1914 г. служил на Холмщине. Во время боев на русско-австрийской границе он спасал мирных жителей от грабежей и насилия как со стороны австрийских, так и со стороны российских солдат. В воскресные и праздничные дни протоиерей Петр Рылло собирал своих прихожан в Туровом боре, где совершал для них утреню и Литургию на Св. Антиминсе, взятом из храма [4, л. 43–44]. Священник Петр Рылло подал прошение на имя протопресвитера Георгия Шавельского и в октябре 1915 г. был откомандирован на фронт в 11-ю армию Юго-Западного фронта в 6 армейский корпус генерала В.И. Гурко [4, л. 89]. Будучи полковым священником, Петр Рылло испытал все тяготы окопной войны: отпевал, совершал молебны под обстрелом вражеской артиллерии, подносил патроны, помогал в лазарете врачам и санитарам.

Отдельная тема – служение духовенства в условиях оккупации и плена. В начале войны архиереи приграничных западных епархий запретили священникам оставлять свои приходы. К этому распоряжению у священника Петра Рылло было довольно критическое отношение: австрийцы и немцы крайне недоброжелательно относились к русскому православному духовенству; отмечались многочисленные случаи угона священнослужителей в плен, издевательств над ними и их домочадцами и даже убийства. В реализации решений Гаагской конвенции об организации религиозной жизни военнопленных немецкое и австрийское руководство столкнулось с проблемой: большой процент православных (80 % от общего числа военнопленных российской армии) и недостаточное количество православных священников [5, с. 162]. Попытки привлечь к исполнению пастырских обязанностей католиков и протестантов встретили противодействие и со стороны верующих, и со стороны пастырей иных конфессий (особенно католиков).

При Святейшем Синоде была учреждена комиссия, под председательством протопресвитера Георгия Шавельского, занимавшаяся проблемой духовного окормления военнопленных. Но, во-первых, решения Копенгагенской конференции, на которые можно было опереться при отправке священников в лагерь военнопленных на территорию Германии и Австрии, были приняты относительно поздно

– в 1916 г. Во-вторых, до сих пор не известны случаи какой-либо организованной добровольной отправки духовных лиц из России в лагеря военнопленных. Очевидно, их и не было из-за противодействия германо-австрийской стороны, которая православных священников характеризовала как «злоупотребляющих доверием подстрекателей и носителей вражеской пропаганды». В-третьих, проблему организации религиозной жизни в лагерях пробовали решить за счет православных священников, попавших в плен. Но содержание в плену военного священства было таким тяжелым, что многие священники, если предоставлялась такая возможность, возвращались на родину, вопреки желанию протопресвитера, который призывал духовенство до конца войны оставаться в плену, чтобы «подавать духовное утешение военнопленным» [5, с. 159].

Об условиях содержания в плену свидетельствует рассказ протоиерея Петра Рылло, который встретил священника Николая Чаловского, вернувшегося из плена: «Вид его был ужасен. Еле живой, бледный, измученный, с впалыми глазами, одетый буквально в рубище – в какой-то рваный пиджачок, рваные брюки, ботинки, такую же изорванную шапчонку – он производил впечатление старца-нищего. Рассказ его о переживаниях в плену заставил меня плакать, плакал и несчастный старик. После долгих странствий, оскорблений и оплеваний привезли его в Нижнюю Австрию в какое-то имение, где поселили с другими пленниками в каменном сарае, не то конюшне, с цементным полом. «В этом помещении печей не было, приспособлений для спанья также никаких. Помещение согревалось нашим дыханием. На пол бросили нам солому, которая не менялась целую зиму до Пасхи. Солома эта превратилась в труху, которая буквально ходуном ходила от множества насекомых. Кормили нас всякими отбросами. От скученности, холода и недоедания появился тиф, который многих унес в могилу»» [4, л. 28–29].

С болью описывает Петр Рылло моральное разложение армии под воздействием революционной пропаганды, которую австрийцы использовали в своих целях. Во время «братания» на Пасху 1916 г., помимо распространения прокламаций с призывом сдаваться в плен, неприятель собирал информацию о русских позициях и наносил точечные удары, которые приводили к большим потерям [4, л. 100–101].

Протоиерей Петр Рылло отмечал, что экстремальные условия войны обостряли у людей религиозное чувство. Но оно нередко соседствовало с ожесточением и злобой, толкающей на святотатство, как, например, надругательство над Святым Крестом, который австрийцы

(все-таки, христиане!) поместили в нужник, не говоря уже о неподобающем использовании священнического облачения солдатами. Однако, по признанию священника, никогда он не чувствовал такой теплой молитвы, как во время праздника Покрова в 1914 г. в Богородицком храме Кржешова под артобстрелом австрийцев, или во время Литургии на открытом Антиминсе в лесу в окружении своих прихожан, спасавшихся от бомбежки [4, л. 33–34, 44].

Диапазон настроений в священнической среде в разгар первой мировой войны был довольно широкий: от духовного подъема до глубинного переосмысления христианского учения. Архимандрит Спиридон (Кисляков) (1875–1930), будучи полковым священником, своими проповедями поднимал солдат в атаку. Он оставил свое фронтовое служение, когда увидел падающие бомбы с немецкого самолета, на крыльях которого чернели кресты. Крест – символ победы над смертью, и увиденное было пережито священником как глумление над святыней, как позор всех христиан и его собственный позор [6, с. 28–29].

Резко изменилось настроение на фронтах после Февральской революции. Временное правительство своим либерализмом в вопросах религии (закон «О свободе совести», «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений») оставило военное духовенство без государственной поддержки и спровоцировало анархию в войсках, отменив прежнюю субординацию. О падении авторитета военного духовенства свидетельствовали участвовавшие случаи издевательств над священниками со стороны солдат, изгнания их из армии, вплоть до физической расправы. Поводом для изгнания из госпиталя священника Иоанна Юхновского стало сделанное им замечание солдату, который проявил непочтительность к святыне. Священник Сергей Белозеров отмечал: «Матросы, понимая по-своему «свободу», не пожелали иметь постоянные богослужения, к молитве ленивы, к храму нерадивы» [2, с. 373]. В редких случаях удавалось сохранить паству среди солдат, как, например, иеромонаху, будущему архиепископу Тихону (Шарапову), который сумел организовать «Братство Христа Спасителя» [2, с. 374]. Но чаще всего в среде распропагандированных солдат священники, рискнувшие продолжить миссионерскую деятельность, слышали сетования: «Поздно вы пришли. Опоздали. Почему раньше нам никто о Христе не говорил? Иными мы были бы тогда, и все было бы легче» [6, с. 34].

Первая мировая война, революционные потрясения, девальвация христианских ценностей, беспомощность человека перед историческими событиями вскрыли всю глубину духовного кризиса, в котором пребывала Европа. Православное военное духовенство

призвано было способствовать сохранению человеческого лица в людях, оказавшихся в условиях бесчеловечности.

Список источников и литературы

1. Фирсов, С. Церковь в Империи: Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II / С. Фирсов. – СПб: САГИС-ДЕРЖАВА, 2007. – 460 с.

2. Шарков, А. В. Крест Отечества. События и лица Первой мировой войны / А. В. Шарков, В. В. Грозов, Ю. А. Бествицкий. – Минск: Белорусская Православная Церковь; Международный благотворительный фонд «Семья-единение-Отечество», 2014. – 415 с.

3. Бондаренко, В. В. Утерянные победы Российской империи / В.В. Бондаренко. – Минск: Харвест, 2010. – 448 с.

4. Дневник протоиерея Петра Рылло (рукопись 1932 г.) // Архив Гомельской епархии.

5. Нагорная, О. С. Религиозная жизнь российских военнопленных в немецких лагерях в годы Первой мировой войны / О. С. Нагорная // Отечественная история. – 2008. – № 5. – С. 156–164.

6. Анатолий Жураковский, священник. «Мы должны все претерпеть ради Христа...»: проповеди, богословские эссе, письмо из ссылки к своей пастве / Сост. авт. биограф. очерка и коммент. П.Г. Проценко. – М.: Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2008. – 348 с.

УДК 271.22-9(476)"19"

С. Ф. Веремеев

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ПОПЫТКИ УСТАНОВЛЕНИЯ АВТОКЕФАЛИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БЕЛАРУСИ В XX ВЕКЕ

В данной статье рассматриваются попытки установления автокефалии Православной церкви на территории Беларуси в XX в.: в БССР в 1927 г.; в Польше, в начале 1920-х гг., в состав которой входила в то время Западная Беларусь; в период немецкой оккупации в 1942 г. и послевоенный период.

Ещё в начале XX в. некоторые епископы Российской Православной церкви высказывали мысль о необходимости создания областной церковной автономии с центром в Вильно, в состав которой входили бы и епархии, расположенные на территории Беларуси [1, с. 329–330]. Революция 1917 г. и, в особенности, антирелигиозная политика большевиков стали катализаторами данной идеи. 23 июля 1922 г. в кафедральном соборе Минска на съезде духовенства была провозглашена автономия Православной церкви в границах Минской епархии (Белорусская митрополия). Её возглавил епископ Мелхиседек (Паевский), принявший сан митрополита с титулом «Белорусский и Минский», а помимо этого, образован руководящий орган – «Центральное управление Белоруссии» (ЦУБ) [2, с. 158; 3, с. 44–46]. Подчеркнём, что вопреки встречающемуся в историографии ошибочному мнению, в Минске в июле 1922 г. было заявлено не о независимости церкви, а о её автономии. В своём первом послании к верующим в качестве митрополита Мелхиседек (Паевский) заявил о признании обновленческого ВЦУ в Москве «законным органом управления Церкви Российской до созыва Поместного Всероссийского Собора» [4, л. 4]. Одним из приближённых Мелхиседека являлся священник Феодосий Раменский, который весной 1923 г. был рукоположен в епископа, а незадолго до этого принял монашество с именем Филарет. Церковная политика Мелхиседека не устраивала власти, поэтому осенью 1925 г. в Москве он был арестован ОГПУ и в Беларусь больше не возвращался.

С целью усугубления кризиса внутри Православной церкви в БССР власти инспирировали провозглашение автокефалии Белорусской митрополии. 9–10 августа 1927 г. в Минске состоялся епархиальный съезд духовенства и мирян, на котором была провозглашена автокефалия Православной церкви в пределах Минской епархии (Белорусской митрополии). В дальнейшем планировалось распространить автокефалию и на соседние Могилёвскую и Полоцко-Витебскую епархии, т.е. она должна была охватить всю территорию БССР [3, с. 103]. Главой Белорусской митрополии номинально считался Мелхиседек (Паевский), находившийся тогда в заключении в Бутырской тюрьме, фактически же её возглавил епископ Филарет (Раменский). Реакция Москвы последовала незамедлительно: тогдашний глава РПЦ митрополит Сергей (Страгородский) запретил в служении Филарета (Раменского) и поддержавшее автокефалию духовенство. Тем не менее, численность автокефальных приходов и духовенства была довольно значительной. По состоянию на начало 1928 г. в БССР автокефалисты занимали второе место после тихоновцев (для сравнения:

у тихоновцев было 411 приходов и 429 священников, у автокефалистов – 344 прихода и 399 священников), превосходя обновленцев [5, с. 24]. Власти не хотели допустить чрезмерного усиления позиций приверженцев автокефалии, им выгоднее было, чтобы внутри Православной церкви существовало несколько противоборствующих течений. Начальник Секретного отдела ОГПУ Т. Д. Дерибас писал минским чекистам о необходимости того, «чтобы известный процент тихоновцев на территории БССР сохранился и существовал бы наряду с автокефалистами» [3, с. 106]. Автокефалия просуществовала в БССР до 1937 г., когда все её священнослужители были репрессированы по сфабрикованному советскими спецслужбами делу «шпионско-повстанческой организации «Белорусская автокефальная православная церковь» [2, с. 168]. Расстрелян был в 1937 г. и епископ Филарет (Раменский).

В 1921–1939 гг. Западная Беларусь входила в состав Польши. На её территории располагалось пять православных епархий, три из которых охватывали белорусские земли. Большую часть паствы Православной церкви в Польше составляли жители Западной Беларуси. Под давлением властей Польши в 1922 г. соборы епископов в Почаеве, а затем в Варшаве заявили о независимости от Московского патриархата. Попытки получить благословение на автокефалию у патриарха Тихона в 1921 и 1924 гг. не увенчались успехом, поэтому было решено вступить в переговоры по этому вопросу с константинопольским патриархом. В историографии встречаются сведения о денежном даре в размере 12 тыс. фунтов стерлингов, который был определён во время этих переговоров [6, с. 78–81].

11 ноября 1924 г. Патриарший Синод в Константинополе решил даровать автокефалию Православной церкви в Польше, а 13 ноября того же года патриарх Григорий VIII подписал соответствующий Томос. Свои действия Константинополь объяснял тем, что именно он, а не Москва, является кириархальной церковью («церковью-матерью», обладающей правом предоставления автокефалии) для православных на территории Польши, так как, на его взгляд, Киевская митрополия в 1686 г. была присоединена к Московскому патриархату неканоническим путём. Было изменено и название церкви, отныне она стала называться «Польская Автокефальная Святая Православная Церковь» (ПАПЦ). Любопытно, что согласно Томосу, Православная церковь в Польше должна была получать миро в Константинополе, а также обращаться к константинопольскому патриарху «в вопросах церковного порядка и характера». Это, как представляется, оставляло Константинополю существенные рычаги влияния на Польскую церковь. В современном каноническом праве это признаки

автономной, а не автокефальной церкви, так как последняя имеет право самостоятельно освящать мир и свободна в своей внутренней церковной жизни [7, с. 128]. Москва автокефалию Польской церкви не признала, заявив о её неканоничности, что, в конечном итоге привело к прекращению в 1930 г. Польской церковью всех контактов с РПЦ. Реакция же других православных церквей на польскую автокефалию, напротив, была положительной. В 1926 г. её признала даже Русская православная церковь за границей (РПЦЗ).

Автокефалия Польской церкви была отрицательно воспринята со стороны значительной части иерархов, духовенства и верующих Западной Беларуси. Неприятие автокефалии как неканоничной выразилось в решениях епархиальных съездов Виленской и Гродненской епархий. Епископы, являвшиеся противниками автокефалии, были отстранены от управления своими епархиями (архиепископ виленский Елевферий, епископ Гродненский Владимир, Сергей), а затем высланы из Польши. Их кафедры заняли сторонники церковной независимости. В Гродно против автокефалии выступил протоиерей Л. Голод, за что был лишён сана. Противником автокефалии был и В. Богданович, который с единомышленниками создал так называемую «патриаршую общину» в юрисдикции Москвы. Его отлучили от церкви. Негативно относились к автокефалии представители белорусского национального движения [6, с. 83–84]. Ситуация достигла такого накала, что ещё до провозглашения автокефалии, в феврале 1923 г. архимандрит Смарагд (Латышенко) убил митрополита Георгия (Ярошевского), который должен был возглавить независимую от Москвы церковь. Церковь в Польше возглавил Дионисий (Валединский) в сане митрополита.

После присоединения Западной Беларуси к БССР в 1939 г. Православная церковь на её территории была подчинена Московскому патриархату. В июле 1940 г. Экзархом Западной Беларуси и Западной Украины стал митрополит Николай (Ярушевич). Ввиду наступления немецких войск в июле 1941 г. он эвакуировался в тыл, и руководство церковью на территории Беларуси перешло к старейшему на тот момент иерарху Пантелеймону (Рожновскому). Сразу после начала немецкой оккупации попытку подчинить своей юрисдикции православную церковь в Беларуси предпринял глава ПАПЦ митрополит Дионисий (Валединский). Есть версия, что он надеялся возглавить Православную церковь на всей оккупированной немцами территории СССР и даже заранее велел напечатать бланки с патриаршей титулатурой («Его Святейшество Дионисий, Патриарх Московский и всея Руси»). Но амбициозные планы Дионисия

встретили противодействие как со стороны Пантелеймона, так и, что самое важное, со стороны немцев, незаинтересованных в создании единой церковной структуры на оккупированных территориях.

Более выгодной для немецкой администрации была идея создания независимой Белорусской церкви. Эту идею горячо поддерживали и белорусские национальные деятели, сотрудничавшие с немцами. Некоторые из них называли православных священников «агентами Москвы», выступали за национальную церковь, в которой священниками были бы белорусы, а языком литургии – белорусский язык. Среди преимущественной части православного духовенства, занимавшего пророссийские позиции, идея автокефалии не пользовалась популярностью [8, с. 282, 286, 294]. Тем не менее, в марте 1942 г. собор епископов утвердил устав Белорусской автокефальной православной церкви, главой которой стал митрополит Пантелеймон (Рожновский). Однако он, будучи противником автокефалии, избрал тактику затягивания её провозглашения. Немцы, недовольные Пантелеймоном, в июне 1942 г. фактически удалили его от дел, выслав в Благовещенский монастырь в деревне Ляды в 40 км от Минска. Фактическим руководителем митрополии стал епископ Филофей (Нарко), возглавивший состоявшийся в Минске 30 августа – 2 сентября 1942 г. Всебелорусский церковный собор. Решение собора об автокефалии было паллиативным: предусматривалось, что она будет провозглашена после признания её всеми православными церквями (это означает и Москвой). Белорусские епископы подписали «Послание восточным патриархам» и передали его в ведомство В. Кубе. Дальнейшая судьба этого послания неизвестна. Как отмечает Л. Рейн, «БАПЦ до конца оккупации оставалась бумажной фикцией» [8, с. 286].

Летом 1944 г. православные епископы выехали на Запад вместе с отступающими немецкими войсками. В общей сложности, летом 1944 г. Беларусь покинуло 9 архиереев во главе с Пантелеймоном, а также более 70 священников. Только на территории Германии в 1944–1945 гг. оказалось 52 белорусских священнослужителя [9, с. 84].

Православная церковь на территории Беларуси после освобождения от немцев была включена в юрисдикцию Московского патриархата, не получив при этом права автономии (для сравнения, в Украине церковная автономия была). Главой Минской епархии стал епископ Василий (Ратмиров), известный тем, что в 1944–1946 гг. подчинял Московскому патриархату духовенство и верующих на Белосточчине [10, с. 134].

Епископат БАПЦ, находящийся в эмиграции, сразу после капитуляции Германии начал переговоры с РПЦЗ о переходе в её юрисдикцию. В 1946 г. к РПЦЗ присоединились все белорусские

епископы за исключением Александра (Иноземцева), который, однако, вскоре умер. Решение епископата вызвало резко негативную реакцию со стороны руководства БНР и белорусских национальных деятелей в эмиграции. В Регенсбурге (Германия) состоялся съезд белорусских православных верующих (136 делегатов), призвавший епископов оставаться независимыми. В ответ те подвергли организаторов съезда прещениям: священник Н. Лапицкий был запрещён в служении, а И. Касяк (автор резолюции съезда) на 3 года отлучён от причастия. К концу 1946 г. на сторону епископов, присоединившихся к РПЦЗ, перешли почти все священники, включая и Н. Лапицкого, с которого был снят запрет [11]. Однако идея автокефалии получила новый существенный импульс. 5 июня 1948 г. в г. Констанца (Германия) состоялся церковный собор, состоявший из священнослужителей УАПЦ во главе с епископом Сергием (Охотенко). Было создано Временное Управление БАПЦ в составе 5 священников и мирян, которое возглавил Сергей (Охотенко). Собор призвал всех православных белорусов объединиться вокруг БАПЦ. В результате православные эмигранты разделились по церковно-юрисдикционному принципу на два лагеря: сторонников БАПЦ и, соответственно, РПЦЗ. Решение собора в Констанце встретило поддержку со стороны БНР. На заседании Президиума Рады БНР в июне 1948 г. было принято решение о всемерном содействии формированию структур БАПЦ в эмиграции [9, с. 86-93]. В перспективе руководство БНР хотело поднять вопрос перед Константинопольским патриархом о даровании автокефалии [12, с. 456]. Всё это способствовало сохранению структур БАПЦ, которая, однако, не признана ни одной из основных (так называемых «поместных») православных церквей.

Список источников и литературы

1. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: материалы по истории церкви. Кн. 33: в 2 ч. Ч. 1. – М.: Изд-во Крутиц. подворья, 2004. – 1031 с.
2. Навіцкі, У. І. Змена канфесіянальнай палітыкі дзяржавы ў 20–30-я гг. XX ст. / У. І. Навіцкі // Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.). – Мінск : ВП Экаперспектыва, 1998. – С. 155–234.
3. Кривонос, Ф. У Бога мертвых нет: неизвестные страницы из истории Минской епархии (1917–1939 годы) / свящ. Ф. Кривонос. – Минск : Мин. ф-ка цв. печ., 2007. – 240 с.
4. Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 2786. – Оп. 1. – Д. 1.

5. Навіцкі, У. Палітыка расколу Рускай праваслаўнай царквы ў Беларусі (1920-ыя гг.) / У. Навіцкі // Беларус. гіст. часоп. – 2003. – № 3. – С. 18–24.

6. Цымбал, А. Г. Абвяшчэнне аўтакефаліі Праваслаўнай царквы ў II Рэчы Паспалітай (першая палавіна 1920-х гг.) / А.Г. Цымбал // Весці НАН Беларусі. Сер. гум. навук. – 2009. – № 4. – С. 78–87.

7. Слесарев, А.В. Церковная деятельность В.М. Борового в годы немецкой оккупации Беларуси (1941–1944) / А. В. Слесарев // Хронос: церк.-ист. альманах. 2017. – № 4. – С. 125–141.

8. Рэйн, Л. Праваслаўная царква ў Беларусі за нямецкай акупацыяй (1941–1944) / Л. Рэйн // Arche. №5 (68). – 2008. – С. 260–294.

9. Слесарев, А. В. Исторические обстоятельства и политические предпосылки церковного раскола белорусской эмиграции в 1948–1949 гг. / А. В. Слесарев // Хронос: церк.-ист. альманах. 2017. – № 5. – С. 83–110.

10. Шумскі, Я. Саветызацыя Заходняй Беларусі (1944–1953). Прапаганда і адукацыя на службе ідэалогіі / Я. Шумскі. – 2-е выд. – Смаленск: Інбелкульт, 2014. – 326 с.

11. Гардзіенка, А. Палітычны раскол на беларускай эміграцыі ў 1940-я г. / А. Гардзіенка. – Рэжым доступу: <http://krytyka.by/by/page/science/historya-navuka/9294>

12. Гардзіенка, Н. // Рада БНР (1947–1970): Падзеі. Дакументы. Асобы / Н. Гардзіенка, Л. Юрэвіч. – Мінск: Кнігазбор, 2013. – 648 с.

УДК 94:32.019.52-055.2(476.2):322«192»

С. М. Генчикова

Гомельскі дзяржаўны
універсітэт імя Франціска Скарыны

ОТНОШЕНИЕ ЖЕНСКОЙ ЧАСТИ НАСЕЛЕНИЯ ГОМЕЛЬЩИНЫ К РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В 1920-Е ГОДЫ

В данной статье рассматривается отношение женской части населения Гомельщины к антирелигиозной политике советской власти в 1920-е годы. Автор на основе материалов местных партийных и советских органов показывает, что большая часть

женщин Гомельщины, оставаясь глубоко верующей, не поддерживала антирелигиозную политику советской власти.

С установлением советской власти в Беларуси произошли резкие изменения, затронувшие практически все сферы жизни общества, в том числе религию и Церковь [1, с. 18]. Среди первых действий советской власти было издание декрета СНК РСФСР «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (2 февраля 1918 года), в котором говорилось об отделении церкви от государства и школы от церкви [2, с. 371]. Несмотря на официальное признание большевиками «свободы совести», борьба против религии и церкви как института в пролетарском государстве с 1918 г. велась по нескольким направлениям: ликвидация как политической силы, экономической базы, и планомерное уничтожение культовых заведений, священнослужителей [3, с. 243]. Немаловажная роль была отведена и антирелигиозной пропаганде среди населения. Коммунисты отмечали, что наиболее верующей частью населения были люди старшего и среднего возраста и в особенности женщины [4, с. 23]. Н. Крупская, советский государственный, партийный деятель, одна из идеологов советского образования и коммунистического воспитания молодежи, с 1929 г. занимавшая пост заместителя наркома просвещения РСФСР, в своем труде «Основы политико-просветительной работы» в главе «Работница и религия» писала: «Если вы зайдете в церковь, то увидите, что там женщин куда больше, чем мужчин. Из мужчин больше всего стариков, а женщин много и пожилых и молодых. Крестный ход идет – опять-таки толпа состоит почти из одних женщин. Даже те, кто развитее, крепко держатся за обрядность. Случается, и коммунистки иконы у себя держат» [5].

Женщины, в большинстве своем, оставаясь наиболее консервативной частью населения, не желали мириться с антирелигиозной политикой большевиков. Наиболее радикальные выступления по противодействию политике закрытия церквей и антирелигиозной политике большевиков на Гомельщине проходили с участием именно женщин. Это можно проследить на материалах местных партийных и советских органов.

23 апреля 1922 г. на имя председателя ЦИК БССР А. Червякова, возглавлявшего Центральную белорусскую комиссию по изъятию церковных ценностей, пришла телеграмма, в которой сообщалось, что верующие Буйновичской волости Мозырского уезда во главе с местным священником решили не допустить изъятия в

местной церкви. При этом, «в отношении женщин, рьяно препятствовавших изъятию и подвергавших красноармейцев побоям камнями, пришлось применять нагайки» [6, с. 146–147].

В Гомеле на собрании католиков по случаю изъятия костельных ценностей женщины «подняли вой», бросали в докладчика песок, называли коммунистов-поляков «жандармами». В результате, по сообщению ГПУ, были задержаны 10 человек, из которых 7 предстали перед судом. 7–8 мая 1922 г. в Гомеле состоялся судебный процесс. Их обвинили, что они сорвали собрание, на котором должно было быть принято решение «о необходимости изъятия ценностей для закупки за границей хлеба для голодающих». Собравшиеся игнорировали слова представителя польской секции Маркевича. «Слова его прерывались криками, насмешками и оскорблениями. Наконец, от толпы отделилась кучка человек в 20 во главе с Вандой Избицкой и, с камнями в руках бросилась на Маркевича» [6, с. 144–145].

В газете «Полесская правда» за 26 апреля 1922 г. в статье «Стыдно, добрушцы!», приводятся следующие факты: «В воскресенье 23 апреля в Добруше состоялось общее собрание рабочих бумажной фабрики. [...] Докладчиков из Гомеля, тт. Нейбаха и Хатаевича, слушали очень внимательно, после докладов и небольших прений почти единогласно была принята резолюция о полной поддержке и одобрении Советской власти. Но докладчик т. Нейбах внес в резолюцию поправку об изъятии ценностей, и тут-то поднялась буча. Женщины, которых на собрании было чуть не больше половины, подняли настоящий бунт. При голосовании поправки она получила до 50 голосов за и более 150 женских голосов против, остальные воздержались» [1, с. 45].

Высокая религиозность женщин на Гомельщине наблюдалась на протяжении всех 1920-х гг., что отмечалось в ряде документов и материалов того времени. В «Известиях Гомельского губернского комитета РКП(б)» от 1924 г. в номере № 73 писали: «Фанатизм религиозный глубок, особенно среди женщин. На сходах после докладов о культпросветработе в деревне всегда старые женщины задают вопросы: “А почему ксендза нет, почему в школе не преподают закон божий”» [1, с. 98].

В 1925 г. жителям д. Кустовицы Мозырского района была дана следующая характеристика: «религия одно из самых больных мест деревни. Особенно крепко за нее держатся женщины [...] вплоть до делегаток. Многие женщины говорят: “мы бы давно записались в Партию, если бы в ней не запрещали молиться”» [4, с. 23].

В отчете о религиозных настроениях крестьян в Кормяном сельсовете Королинского района за август 1926 г. говорится: «Религиозное настроение сохранилось в виде традиции. Надо осветить зелень или пасху, – идут в церковь. Родился ребенок – зовут попа. Как отрицательный момент нужно отметить отсутствие случаев внецерковной свадьбы» [1, с. 55].

Нередко отмечалось, что и среди жен партийных работников, в их семьях также сильны религиозные традиции. Например, в 1927 г. на собраниях и конференциях, посвященных XV Съезду РКП(б) часто звучали вопросы, «что думает съезд по поводу того, что имеются жены партийцев, соблюдающие религиозные обряды», «што рабіць з тымі сябрамі партыі, у якіх кабеты (жонкі) панясуць свяціць пасху», «что делать, если нельзя жену переубедить в отношении религиозных обрядов» и т.д. [7, л. 1,50].

В отчете о работе польской школы-передвижки в д. Рудня-Нисимковичская Чечерского района в 1928 г. сообщалось: «В деревне имели место сильные религиозные настроения среди женщин и девушек» [4, с. 23].

Но были и женщины, которые приняли официальную политику советского государства, поддерживали мероприятия, проводимые советской властью, активно им содействовали. В основном это были партийные работницы, служащие советских учреждений. Так, на общем собрании женщин колхоза «Красный пахарь» 30 сентября 1929 года одним из вопросов повестки дня была «Религия и её вред». Женщины-активистки выступали, убеждая в том, что «в религиозные праздники нужно работать, что праздновать-то в общем нечего. Хватит верить в глупости». В результате, прослушав доклад «О вреде религии», они постановили, что колхозники присоединяются к тому, что «религия это дурман, которым пользуется нэпман, кулак, враг рабочих масс. Собрание колхозников констатирует необходимость выйти всем друзьям колхоза на работу в дни праздников» [8, л. 1]. Таково было отношение к религии женщин, делавших партийную карьеру.

Начиная с конца 1920-х гг., проводится очередная государственная кампания по закрытию церквей, которая сопровождалась массовым сопротивлением местного населения, в первую очередь женщин [1, с. 15]. В специальной сводке Гомельского Окротдела ГПУ БССР от 28 марта 1930 года «Ход закрытия церквей в деревне и перегибы в антирелигиозной работе» отмечалось следующее: «Имеющиеся данные о ходе собраний по вопросу закрытия церквей отмечают, что в основном решения о закрытии принимаются большинством присутствующего на

собраниях крестьянского населения, причем, как правило, никто против предложения не голосовал, предпочитая, по крайней мере, воздерживаться. [...] Женская часть крестьянского населения проявила наиболее упорное сопротивление закрытию». Так, женщины срывали собрания, требовали удаления мужчин, голосовавших за закрытие [1, с. 140] .

Женщины разными способами пытались противостоять антирелигиозной политике. В спецсводке ГПУ за март 1930 г. отмечалось, что «в поселке Добруш, в связи с вопросом о закрытии церкви, было специально созвано собрание родителей и учащихся школы 7-ми летки, на котором присутствовали исключительно женщины и мужчин человек 5. Все предыдущие вопросы внутришкольного значения были решены спокойно, но когда объявили о том, что требуется согласие родителей на закрытие церкви, то поднялся большой шум и крик. Со стороны присутствующих раздавались выкрики: «что, нам иконы мешают, разве нам за них продналог платить, а церковь мешает?». Когда секретарь собрания пошел с подписным листом за закрытие по партам, то от него женщины бежали, и все оставили собрание, кроме нескольких человек, изъявивших согласие на закрытие церкви. В дальнейшем собрание удалось продолжить с большим трудом, но вопрос о церкви был снят» [1, с. 141].

Часто женщины думали, что на местах совершаются перегибы в проведении партийной линии, не верили, что это общегосударственная политика. Ведь Советская власть и ВКП(б) официально заявляли, что в отношении религии, церкви и верующих обеспечена полная свобода совести. В специальных сводках Гомельского Окротдела ГПУ БССР за тот же 1930 г. отмечались следующие суждения граждан: «в селе Уть Тереховского района беднячка Третникова Ульяна в присутствии ещё 20 человек женщин, которые её поддержали, высказалась, обращаясь к комсомольцу, проходившему мимо: «как вы смеете и какое вы имеете право закрывать нам церковь, что вы построили её, мы будем жаловаться на вас, из Москвы нет приказа закрывать церковь, да ещё вы думаете силой загнать в коллектив».

Помимо отказа подписывать бумаги по закрытию церкви, женщины распространяли различные слухи, как например, в деревне Великий Бор, Хойницкого района, Кожужко Василиса, «в связи с постановкой в деревне вопроса о закрытии церкви, распространила слухи о том, что если церковь заберут под клуб, то она сторит» [1, с. 142].

В документах отмечалось, что только за март 1930 г. «зафиксировано по округу 3 случая конфликтов и одно массовое выступление верующих женщин, на почве явных перегибов в процессе проведения закрытия церквей и безобразных поступков со стороны отдельных работников, которые, доходя до простого хулиганства, не могли не вызвать возмущения со стороны верующего населения». «Простое хулиганство» заключалось в ломке и битье икон, расстреле их из охотничьих ружей, издевательства над предметами религиозного культа, которое вызвало массовое выступление около 200 женщин в деревне Новый Радин Комаринского района. В результате трое из женщин были арестованы сельсоветом [1, с. 143].

В деревне Макеновичи Хойницкого района после решения общего собрания о закрытии церкви, сельсовет опечатал церковь и самостоятельно взялся проводить опись имущества. «К моменту составления описи собралось 35 человек женщин, которые заявили, что не допустят сделать опись. С разъяснением со стороны комиссии выступила Долгая Анна, которая стала уговаривать женщин, чтобы они не препятствовали составлению описи, но женщины набросились на неё и хотели избить, чего не допустили другие члены комиссии. Бывший при этом милиционер Хойницкой раймилиции арестовал Грищенко Ульяну, после чего присутствующие женщины разошлись» [1, с. 144].

Таким образом, в 1920-е гг. отношение женщин Гомельщины к антирелигиозной политике большевиков было скорее негативным. Большая часть женского населения не поддерживала антирелигиозную политику советской власти. Соппротивление носило как пассивный характер, которое выражалось в соблюдении религиозной традиционной обрядности (посещение культовых заведений, соблюдение поста, венчание, крещение младенцев, отпевание покойных и др.), так и в форме открытого протеста. Женщины не только смело высказывали свое мнение по данному вопросу, но в случае необходимости готовы были силой не допустить проведения антирелигиозных мероприятий в жизнь.

Список источников и литературы

1. Конфессии на Гомельщине (20-30-е годы XX в.): док. и материалы / сост.: М. А. Алейникова [и др.]; под ред. В. П. Пичукова; редкол.: В. И. Адамушко [и др.]. – Минск: НАРБ, 2013. – 388 с.: ил.

2. Декреты Советской власти: сборник документов. Т. 1. 25 октября 1917 – 16 марта 1918 гг. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Ин-т ист. Академии наук СССР. – М.: Политиздат, 1957. – 626 с.

3. Замоийский, А. С. Трансформация местечек Советской Белоруссии 1918–1939 / Андрей Замоийский. – Минск: И. П. Логвинов, 2013. – 418 с.

4. Лебедев, А. Костел и власть на Гомельщине (20-30-е годы XX в.) / А. Лебедев, В. Пичуков, кс. Славомир Лясковски. – Варшава – Люблин – Гомель, 2009. – 470 с.

5. Крупская, Н. К. Основы политико-просветительной работы. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://public.wikireading.ru/140498>. – Дата доступа: 12.11.2018.

6. Лебедев А. Д. Кампания советской власти по изъятию церковных ценностей на Гомельщине в 1922 г. // Православие на Гомельщине: историко-культурное наследие и современность: сборник научных статей. / Г. А. Алексейченко (отв. ред.). – Гомель: ГГУ, 2010. – С. 141–149.

7. Перечни вопросов, рассмотренных на конференциях, собраниях и лекциях по материалам XV партсъезда, вопросам белорусской литературы, религии // Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАООГО). – Фонд 3. – Оп.1. – Д.286.

8. Протокол общего собрания женщин «О религии и её вреде» 1929 г. // ГАООГО. – Фонд 72. – Оп.1. – Д.43.

УДК 341.43«1939–1941»(438)(476)

Д. М. Толочко

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ (1939–1941 ГОДЫ)

Автор приходит к выводу, что советской власти по отношению к католической церкви в Западной Беларуси в сентябре 1939 – июне 1941 гг. была осторожной. Это объяснялось нежеланием со стороны советской власти обострять национальную (большинство католиков были поляками) обстановку в регионе.

В сентябре 1939 г. произошло объединение Беларуси. Одним из шагов по пути осуществления социалистических преобразований в Западной Беларуси со стороны советской власти стало наступление на католическую церковь.

Необходимо напомнить, что польское государство в течение 20-30 гг. всеми силами стремилось усилить влияние католической церкви в своих восточных окраинах. Согласно данным на 1940 г. в Западной Беларуси количество костелов достигало 446 зданий, ксендзов – 617 человек. Из них в Белостокской области насчитывалось 144 костела и 210 ксендзов [1, л. 326].

Католической церкви принадлежали жилые, административные здания, школы, детские приюты и другие учреждения. К концу 1930-х годов недвижимое имущество костелов в Белостокском, Виленском, Новогрудском и Полесском воеводствах составляло 14565,1 га пахотной земли. Католическое духовенство имело большое влияние на все гражданские институты, армию, школу. Закон Божий, в частности, был обязательным учебным предметом в школах [5, с. 124].

Политика советской власти в Западной Беларуси в сентябре 1939 – июне 1941 года была направлена, кроме всего прочего, на то, чтобы подорвать влияние католической церкви в регионе. Так, было приостановлено издание религиозных журналов, газет и другой литературы, было запрещено во время богослужения бить в колокола, часть костелов под предлогом «несоответствия нормам противопожарной безопасности» были закрыты. Например, в донесении заместителя начальника НКВД по Белостокской области Сотикова секретарю Белостокского обкома Киселеву от 29 октября 1940 г. отмечалось, что 6 костелов в области занято воинскими частями под казармы [1, л. 327].

Весной 1940 г. были введены ЗАГСы, которые переняли от костелов метрические книги. Ксендзам запрещалось входить в медицинские учреждения. В борьбе с религией большое значение придавалось антирелигиозной пропаганде. В Западной Беларуси Союзом Воинствующих Безбожников были созданы первичные ячейки, проводились лекции и доклады на антирелигиозные темы, распространялась литература [5, с. 126].

Имели место случаи, когда ответственные советские работники (часть из которых прибыла из Восточной Беларуси) допускали по отношению к католической церкви произвол. Например, в справке «О состоянии антирелигиозной пропаганды и агитации в Белостокской области» от инструктора отдела пропаганды и агитации ЦК КП(б)Б Курова, датированной 6 ноября 1940 г.

отмечается, что председатель сельского совета деревни Визна Едвабновского района Белостокской области при сношении памятников зацепил трактором каменную капличку и свалил ее в канаву. В местечке Супрасль пьяный милиционер пришел во время крещения в костел проверить «как выполняются санитарные нормы». Он предложил церемонию прекратить, а верующим разойтись по домам [3, лл. 88–97].

В докладной на имя первого секретаря ЦК КП(б)Б Пономаренко от секретаря Гродненского горкома Позднякова указывалось, что 16 августа 1940 г. заведующий Видзовского районного финансового отдела Белостокской области Цалкин незаконно изъял имущество, принадлежащее ксендзу [4, л. 324]. Аналогичных примеров можно привести десятки.

Католическое духовенство не могло смириться с такой политикой новой власти в отношении к церкви. В многочисленных сводках НКВД БССР за 1940 – июнь 1941 годы отмечалось, что: «католическое духовенство распространяет провокационные слухи о СССР, открыто призывает прихожан объединиться в защиту католической веры, для восстановления польского государства».

Население Западной Беларуси, особенно католического вероисповедания, также зачастую не могло понять и одобрить политику религиозной нетерпимости в регионе. Так, например, 5 января 1940 г. после лекции, проведенной т. Годер по теме «Ленинско-сталинское учение о социалистическом государстве», которая проводилась в городе Соколка Белостокской области, со стороны местных учителей к докладчику были заданы вопросы следующего содержания: «Почему Ваша Коммунистическая партия так усердно борется с религией?», «Почему Советы хотят искоренить религию?» [2, лл. 143–147].

Нередки были такие случаи. 5 сентября 1940 г. в докладной первому секретарю ЦК КП(б)Б Игаеву заместитель начальника НКВД по Белостокской области отмечал, что 5 сентября 1940 г. в Свислочском районе на кирпично-изразцовом заводе «по случаю религиозного праздника» 25 человек не вышло на работу [1, л. 123].

В заключение необходимо подчеркнуть, что политика советской власти по отношению к католической церкви в Западной Беларуси в сентябре 1939 – июне 1941 гг. была все-таки осторожной. Так, католических служителей культа не подвергли массовым репрессиям, несмотря на то, что последние зачастую открыто выступали против советской власти. Например, из 210 ксендзов Белостокской области к 29 октября 1940 г. было арестовано только 5 человек [1, л. 326].

Руководство обкомов и райкомов Западных областей тщательно отслеживало случаи нарушения законности в отношении католического духовенства со стороны ответственных партийных, советских и хозяйственных работников, чтобы впредь не допустить подобного. Все это объяснялось нежеланием со стороны советской власти обострять национальную (большинство католиков были поляками) обстановку в регионе. Особенно это стало наблюдаться со второй половины 1940 г. – в период, когда отмечается общее «потепление» в отношении советской власти к польскому населению региона.

Список источников и литературы

1. Государственный архив общественных объединений Гродненской области (ГАГО), ф. 6195, оп. 1, д. 91. Спец.сводки НКВД БССР.
2. ГАГО, ф. 6195, оп. 1, д. 8.
3. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ), ф. 4, оп. 5, д. 2199. Материалы по Западным областям БССР.
4. НАРБ, ф. 4, оп. 21, д. 1941.
5. Ярмусік, Э. Каталіцкі касцел у заходніх абласцях Беларусі (1939–1941) / Э. Ярмусік // Назаўседы разам. – Мн.: Бел.энцыкл., 1999. – 274 с.

УДК 94:2-78(476.2)''1940/1960''

О. В. Друзенюк

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

КОНТРОЛЬ ЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ НЕПРАВОСЛАВНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ ГОМЕЛЯ В СЕРЕДИНЕ 1940-Х – СЕРЕДИНЕ 1960-Х ГОДОВ

В статье представлена характеристика Совета по делам религиозных культов – как основного органа, осуществляющего контроль за функционированием неправославных религиозных организаций Гомеля в середине 1940-х – середине 1960-х гг. Рассматриваются основные направления деятельности уполномоченных Совета по делам религиозных культов по Гомельской области.

Безусловно, Великая Отечественная война стала суровым и жестоким испытанием для советского государства. Сама война как качественно новое социально-политическое и экономическое состояние, в котором оказалась страна и общество, явились решающим условием изменения всех отношений в государстве, всего уклада жизни, в том числе и государственно-церковных отношений. Война коренным образом повлияла на характер отношения Советского государства к Русской православной церкви и другим религиозным организациям [1].

Однако несмотря на значительное послабление антирелигиозного давления, деятельность верующих и священнослужителей различных конфессий подвергалась строгому контролю со стороны советских органов власти. В дальнейшем, для решения комплекса вопросов, связанных с функционированием религиозных организаций всех существующих в стране конфессий, 14 сентября 1943 года при СНК СССР был создан Совет по делам Русской Православной церкви. Свою деятельность данный орган осуществлял под руководством полковника государственной безопасности Г. Карпова [2, с. 245–246].

Постановлением, принятым 19 мая 1944 года, провозглашалось создание очередного органа, занимающегося вопросами государственно-церковной политики – Совета по делам религиозных культов. Его председателем был утвержден И.В. Полянский. Согласно Положения о Совете, целью его создания являлось поддержание связи правительства СССР с руководителями неправославных религиозных организаций, функционирующих на территории Советского Союза. В результате в центральном аппарате вновь созданного руководящего органа были сформированы соответствующие отделы. Свою деятельность Совет по делам религиозных культов осуществлял с помощью института уполномоченных [3].

На протяжении 1944 года были введены должности и назначены уполномоченные Совета по делам Русской Православной церкви и Совета по делам религиозных культов при СНК СССР, при правительствах всех союзных и автономных республик СССР, обл(край)исполкомах. Уполномоченным Совета по делам религиозных культов при СНК СССР по БССР на 1945 год являлся П. Маслов.

Гомельская область, как и все области республики, также имела своего уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Гомельской области. В 1945 году им был назначен А. Боголюбский.

Несмотря на то, что сам аппарат уполномоченного состоял только из одного человека, по своему статусу они были приравнены к

начальникам отделов облисполкомов. В 1944–1945 годах уполномоченные по Гомельской области даже не имели личной печати, а использовали штамп облисполкома, на котором в графе «отдел» дописывали от руки «религиозных культов». Однако при всем этом уполномоченные были наделены самыми широкими полномочиями и функциями.

В процессе ознакомления с различными документами уполномоченных по Гомельской области, а именно отчетами, докладными записками, сведениями о наличии молитвенных зданий, количестве крещений и т.п. в рассматриваемый период можно обозначить основные направления их деятельности.

Одним из ключевых моментов религиозной государственной политики являлось стремление власти взять под контроль все существующие религиозные общины. Соответственно, основным направлением в работе уполномоченных выступает регистрация религиозных объединений верующих и открытие соответствующих культовых зданий. Уполномоченные принимали ходатайства верующих, проверяли обозначенную в документах информацию и определяли их соответствие требованиям Постановления СНК СССР от 19 ноября 1944 года «О порядке открытия молитвенных домов религиозных культов» [2, с. 246].

Например, в одном из отчетов 1945 года А. Боголюбский сообщает о ходатайстве верующих евангельских христиан-баптистов Гомеля на открытие молитвенного дома. Однако общине было в этом отказано по неизвестным причинам (в документе они не обозначены). Также в отчете упоминается заявление верующих евреев на открытие синагоги. Отказ в оформлении указанного заявления уполномоченный объясняет отсутствием необходимых данных [4].

Немаловажным в работе уполномоченного являлось ведение учета посещаемости верующими молитвенных зданий и контроль за проведением религиозных обрядов. В 1951 году председателем Совета по делам религиозных культов при СМ СССР И. Полянским было направлено инструктивное письмо, в котором сообщалось о необходимости для всех уполномоченных собирать и передавать соответствующую информацию о выполнении религиозных обрядов и посещаемости верующими молитвенных зданий. В данном документе также содержался перечень вероисповеданий, подлежащих контролю. Было отмечено, что обязательными являются сведения только в отношении крещения, исповеди, венчания и похорон. Что же касается посещаемости храмов верующими, то сбор информации «надо произвести в связи с такими религиозными праздниками как пасха [...], рождество [...], ураза-байрам, курбан-байрам [...], судный

день [...] и особочтимые местные так называемые престольные и другие религиозные праздники ...» [5].

Так, например, в докладной записке уполномоченного по Гомельской области Степанова за 1956 год описывается проведение праздника Пасхи у гомельских старообрядцев. Он сообщает, что местом осуществления службы была гомельская Ильинская церковь. Точного числа верующих Степанов не предоставляет, указывая лишь о переполненности церкви. По его словам, на службе присутствовали в основном женщины и старики, молодежи и детей было мало [6, с. 95].

Огромное значение в работе уполномоченного по делам религиозных культов придавалось наблюдению за духовенством. Данная функция была обоснована тем, что «религиозный актив играет решающую роль в жизни и деятельности религиозных обществ». В секретном документе от 9 ноября 1952 года Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР требовал от каждого уполномоченного проявлять политическую бдительность, особенно в отношении практической деятельности религиозного актива и духовенства, «приступить к более тщательному персональному изучению религиозного актива и зарегистрированного духовенства, [...] религиозных обществ с целью выявления социально-политического лица этого актива и духовенства, сведение о судимости...» [7, с.180].

В обязанности религиозных организаций и местных органов власти входило предоставление уполномоченному по делам религиозных культов Гомельской области всей необходимой документации и информации по его требованию.

Контроль со стороны уполномоченных также осуществлялся в отношении финансового положения религиозных организаций. Характерной чертой их отчетов особенно с середины 1950-х годов является описание, в некоторых случаях довольно подробное, денежных ресурсов той либо иной церкви. В документах четко разграничиваются статьи доходов (например, от продажи свечей) и расходов (например, выплата заработной платы персоналу молитвенного сооружения). Довольно часто цифры подаются в сравнении с предшествующими годами, отображая разницу [8]. Этот факт подтверждает, что сами религиозные организации для органов власти представляли собой отдельный субъект хозяйствования.

Опираясь на вышесказанное, можно утверждать, что под контролем уполномоченных по делам религиозных культов по Гомельской области находились все составляющие функционирования религиозной организации, а именно: духовенство,

социальный и возрастной состав общин верующих, процесс проведения основных обрядов и таинств, осуществление праздничных служб, денежные ресурсы, и т.д. И самое главное через уполномоченных решались вопросы связанные с регистрацией объединений и открытием молитвенных сооружений.

Список источников и литературы

1. Шимон, И. Я. Сталин сказал «Да»: новая политика Советского государства в отношении церкви в период Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] /И. Я. Шимон // Библиотечная система государственного университета «Дубна». РФ. – Дубна, 2002. – URL: http://lib.unidubna.ru/search/files/ist_sheemon_stal_yes/~ist_sheemon_stal_yes.htm. – Дата доступа: 29.10.2018.

2. Саўчык, К. В. Станаўленне інстытута ўпаўнаважаных Савета па справах Рускай Праваслаўнай Царквы і Савета па справах рэлігійных культаў пры СНК СССР па Гомельскай вобласці ў 1944–1945 гг./ К.В. Саўчык // Гомельщина в событиях 1917-1945 гг.: материалы науч.-практ. конф./ ред.кол.: А. А. Коваленя [и др.]. – Гомель, 2007. – С. 245–250.

3. Советов, И. М. (Одинцов, М. И.) Совет по делам религиозных культов при СНК СССР в 1944–1945 гг.: обязанности и сфера компетенции, организационная структура и основные направления деятельности [Электронный ресурс] / И. М. Советов // Сайт Российского Объединения Исследователей Религии. РФ. – М., 2002 – 2017. – URL: <http://rusoir.ru/president/president-works/president-works-186/>.–Дата доступа: 01. 11. 2018.

4. Отчет уполномоченного по делам религиозных культов при СНК СССР по Гомельской области А. А. Боголюбского уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СНК СССР по БССР П. Маслову о регистрации действующих на территории области общин //Старообрядцы на Гомельщине (1918 – 1991): документы и материалы/ сост.: З. А. Александрович [и др]; под ред. В. П. Пичукова. – Минск: А. Н. Янушкевич, 2017. – С. 102–103.

5. Инструктивное письмо председателя Совета по делам религиозных культов при СМ СССР И. В. Полянского о порядке сбора и представления информации по вопросам проведения религиозных обрядов верующими // Старообрядцы на Гомельщине (1918 – 1991): документы и материалы/ сост.: З. А. Александрович [и др]; под ред. В. П. Пичукова. – Минск: А. Н. Янушкевич, 2017. – С. 155–156.

6. Друзенюк О. В. Религиозные праздники старообрядцев Гомельщины в 1950-х годах (по материалам Уполномоченного Совета по делам Религиозных культов по Гомельской области) / О.В. Друзенюк, А.Д. Лебедев // Православие в общественной жизни: традиция и современность: сборник научных статей/ редкол.: Г.А. Алексейченко (гл.ред.) [и др.]; М-во образования Республики Беларусь, Гом. гос. ун-т им. Ф. Скорины. Гомельская епархия Белорусской Православной Церкви. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – С. 94–97.

7. Друзенюк О. В. Старообрядческое духовенство Гомельщины в середине 1940-х – 1960-х гг. 20 в. Социальный портрет (по данным архивных материалов) / А. Д. Лебедев, О.В. Друзенюк // Гістарычныя шляхі беларускага народа і суседзяў: узаемадзеянне і ўзаемаўплывы: зборнік навуковых артыкулаў/ рэдкал.: Р. Р. Лазько (галоўны рэд.) [і інш.]; М-ва адукацыі Рэспублікі Беларусь, Гом. дзярж. ўн-т імя Ф. Скарыны. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2016. – С. 179–184.

8. Из отчета уполномоченного по делам религиозных культов при СМ СССР по Гомельской области Н. Т. Степанова уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СМ БССР П. М. Лабусу о соблюдении обрядности старообрядцами, доходности церквей и количестве прихожан в них // Старообрядцы на Гомельщине (1918 – 1991): документы и материалы / сост.: З. А. Александрович [и др.]; под ред. В. П. Пичукова. – Минск: А. Н. Янушкевич, 2017. – С. 217–218.

УДК 272-9-523(476.2-37Брагин)

А. Д. Лебедев

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКИЙ КОСТЕЛ И «ПОЛЬСКОЕ» КЛАДБИЩЕ В Д. ОСТРОГЛЯДЫ БРАГИНСКОГО РАЙОНА: ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ И РАЗРУШЕНИЯ

В статье рассматривается история создания, функционирования и разрушения римско-католического костела и «польского» кладбища в д. Острогляды Брагинского района. На основе повествовательных источников показано участие местного населения в разрушении указанных памятников.

Не всякий город может похвастаться таким повышенным вниманием со стороны историков, краеведов, журналистов, каким пользуется деревня Острогляды Брагинского района. Вдвойне удивительно такое внимание к давно выселенной и нежилой деревне. О ней писали и в 19 веке польские историки, пишут и в 21 веке современные белорусские краеведы.

Так же следует упомянуть, что деревня Острогляды постоянно присутствует на картах 17–18 веков наравне с такими населенными пунктами как Брагин, Лоев, Любеч, Холмеч и др. Особенно удивительно осознавать, что небольшая белорусская деревня, затерянная в Юго-восточной части Полесья была известна европейским картографам из Амстердама и др.

Из доступных источников информации известно, что ранее эта деревня называлась Остроглядовичи. История села тесно связана с историей сначала ВКЛ, затем – Речи Посполитой. При чем на картах 17–18 веков Остроглядовичи вместе с Брагином и другими близлежащими населенными пунктами фигурируют как земли входившие в состав Короны Польской. В 1793 году, после второго раздела Речи Посполитой, деревня земель отошла к Российской империи.

Тесно связан с историей деревни Острогляды и местный католический костел Успения Пресвятой Девы Марии. Первая трудность с которой сталкивается исследователь это – дата основания костела. По данным Словника географического и С. Бельского костел был основан в 1626 г., что касается А. Урбанского, то он считает, что это событие произошло годом ранее. Наконец И. Ганжуров, автор соответствующего раздела книги «Памяць» относит дату основания на целое столетие назад, к 1526 г. [1; 2, с. 109; 3, с. 38; 4, с. 690]. Единственное в чем солидарны авторы – это в том, что основан костел был на деньги Харлинских.

Данные конца 17 века, которые приводит С.Бельский свидетельствуют, что при Остроглядовском костеле действовал и монастырь доминиканцев.

По информации на 1748 г. к Остроглядовскому приходу Успения Пресвятой Девы Марии были приписаны верующие с местечек и сельских поселений современных Брагинского и Хойникского районов: Остроглядовичи, Хойники, Брагин, Храпков, Рудное, Дворище, Стреличев, Великий Бор, Рудня Великоборская, Поселичи, Богуши, Селец, Кривча, Рудаков, Листвин, Микуличи, Шкураты, Рудня Удалевская, Буда Удалевская, Глуховичи, Губаревичи, Красноселье, Масаны, Борщевка, Аравичи. Сама парафия (приход) относилась к Овручскому деканату (благочинному округу) Киевской диоцезии (епархии).

Несмотря на то, что Острогляды были глухой провинцией, местные прихожане не оставались в неведение, если речь шла о важных событиях в жизни страны. Так по данным С.Бельского 12 июня 1791 г. в костеле была отслужена месса по случаю принятия Великим Сеймом Конституции Речи Посполитой 3 мая 1791 г. На этом мероприятии присутствовали не только Прозоры, но шляхта из соседних Мозырского и Речицкого поветов.

Со временем деревянные стены костела обветшали и в 1805 г. по инициативе ксендза Иосифа Корсака было проведено строительство нового здания. Заново отстроенный костел в длину был 23, шириной 18 и высотой 19 локтей. Локоть, это мера длины, применяемая в Российской империи в 19 веке. Постепенно она перестала использоваться с введением метрической системы мер. Локоть равнялся длине руки от пальцев до локтя. Величина этой меры длины, по разным источникам, составляла от 38 до 47 см. Исходя из того, что точного определения длинны локтя в литературе не существует, то размеры костела перевести в современные метрические данные не просто. Даже если исходить из максимума, что длинна локтя составляет 47 см, то становится очевидным следующее – новый костел был очень небольшим, примерно 10 метров в длину, 8 в ширину и около 9 в высоту.

Венчал костел купол, а фронтон опирался на 4 колонны. Внутри костела располагались три алтаря столярной работы, украшенные резьбой. В большом алтаре размещалась фигура распятого Иисуса Христа, в боковых алтарях иконы Пресвятой Девы Марии и св. Тадеуша Апостола.

В 1842 г. при костеле существовала больница, парафиальная (приходская) школа и библиотека, в которой находилось 54 книги [1]. На сегодняшний момент трудно говорить о том какие книги находились в этом собрании. Можно лишь предполагать и действовать методом аналогии. Например, ниже приведено фото разворотов двух книг, находившихся во владении жительницы д. Маритон Ю.А. Коржаневской.

По данным справочника Минской диоцезии 1843 г. приход в Остроглядовичах входил в состав Речицкого деканата наряду с Юровичами, Лоевом, Брагином, Хойниками, Речицой и Заспой. Служили в костеле католические священники Франциск Позняк и Юзеф Гадейко [5].

Что касается численности верующих, то Ю. Жискар, автор справочника «Наши костелы» изданного в 1913 г. утверждает, что Остроглядовичский приход насчитывает 4 000 верующих [6, с. 273]. При этом в тексте Ю.Жискара встречается явно ошибочное

утверждение, будто в Остроглядах живут только католики. Эта информация полностью опровергается статистическими материалами из «Описания церквей и приходов Минской епархии». Так по данным на 1879 г. в Остроглядовичском православном приходе, включавшем в себя так же деревни Вязок, Дубровское, Плоское, Воротец, Щербина и Богуши, числилось 812 душ мужского пола и 852 души женского. Все они были прихожанами Свято-Троицкой церкви, построенной в 1779 г. там же в Остроглядах [7, с. 117].

Краткие, но в то же время важные данные по истории костела содержатся в «Памятных книжках Минской губернии». Так издание на 1874 г. на территории Речицкого уезда фиксирует только два костела: в Речице и Остроглядах [8, с. 175, 176]. Соответственно в этих приходах служили ксендзы Валерьян Игнатович и Юлиан Рутковский. При этом возникает вопрос: что стало с костелами в Юровичах, Лоеве, Брагине, Хойниках и Заспе, упомянутых в 1843 г.? Были ли они закрыты после восстания 1863–1864 гг., или при каких-то других обстоятельствах?

Более поздние памятные книжки Минской губернии на 1900 и 1909 гг. упоминают следующих ксендзов, которые служили в Остроглядах: это Станислав Ивановский и Юлиан Лавринович, соответственно [9, с. 188; 10, с. 190].

Таким образом, во второй половине 19 – начале 20 вв. Остроглядовский костел, наряду с Речицким, был одним из двух молитвенных сооружений римско-католической церкви на территории Речицкого уезда.

Дальнейшую судьбу костела в Остроглядах можно попытаться восстановить со слов местных жителей. По воспоминаниям жительницы д. Маритон Юзэфы Антоновны Корженевской «во время революции костел был разгромлен, содержимое куда-то вывезено. После этого не было ни костела, ни каплицы ... разрушенный костел из Острогляд перевезли в Маритон и построили школу. Школа была польская, учителя – поляки. Для учеников из дальних деревень был интернат. Польская школа была недолго, года 4, не больше. Потом ее сделали белорусской, она работала до самой войны. Перед отступлением немцы сожгли ее ... После этого костелов не было и в помине. Крестили детей в [православной – А.Л.] церкви. Костел после войны обнаружили в Пинске. Кто мог, ездил крестить в Пинск» [11].

По воспоминаниям жителей д. Острогляды на месте костела сначала был ФАП, а затем там построил дом Н.Метлицкий. Со слов Н.А. Касперовича «у 66-м гаду ... новую школу там у нас построили трехэтажную ... дак нада ж было якия пасадки, абгарадили у поли,

дак хадили туды шчэ па бэз, там каля кастела яго многа расло. Так хадили капали и насили у школу» [12].

Еще один уроженец Острогляда А. Н. Кононок свидетельствует, что «этот ФАП отдали Метлицкому Николаю по батюшке не помню и они там построили дом, деревянный сруб именно таки добротный и вот что мне запомнилось, когда они там жили это когда копали погреб у этого Николая был брат он работал на экскаваторе это был украинский экскаватор марку уже не помню и вот когда копали экскаватор начал съезжать в эту яму оказалась там был склеп ... потому что там кирпичы пашли ... экскаватор ковшом обперся об дно чтоб назад выехать я тагда дзиця был мне было гадоу 10 12 может меньше может больше ... ну там череп кости были» [13].

Исходя из того, что рядом с костелом хоронили священников, можно предполагать, что эти кости принадлежали кому-то из ксендзов, служивших в Остроглядах.

Отдельная история, заслуживающая внимания, была и у польского кладбища. По словам Н. А. Касперовича «Палякау там харанили ... помню мы шчэ у школу малыя были хадили ... Ишли цераз этае кладбишча у саухоз ... Яно чыстае было, акопы такія кругом и адсюдава ад Кавалей, па этаму шляху, як ад Микулич, там брама стаяла, у яго уход быу и там плиты такие серыя и бураковага цвета, темно-красные ... Но тамака пасля з Буслячай [местное название улицы в Остроглядах – А.Л.] хлопцы лазили туда, ужэ наверна пастягивали их. А куды их парастягивали не знаю. Мо як строилися. Разрушыли тое кладбишча. Там склепы кажутъ были вылажаны кирпичом и там харанили и етай плитой накрывали» [12].

Дополняет внешний облик кладбища небольшой деталью В. В. Пунченко: «плиты отшлифованные, коричневого цвета ... даже были фотографии молодых выбиты в этих камнях» [14].

Более подробное описание некрополя и обстоятельства его разрушения содержится в рассказе А. Н. Кононка: «Вот что меня поражает до сих пор ... там плиты мраморные, потом были гранитные ... они были отшлифованы до стекла ... от каллиграфия как это усе написана таким от почеркам ... польское вроде бы как бы с белорусским трохи чытаецца ... Агнежка там что-то такое ... вот это вот запомнилась ... И вот по диагонали со стороны Астрагляд быу уезд ... как бы ворота ... и следующие ворота выходили уже туда по диагонали ... не то что по прямой, а именно с угла выходили на угол ... между Маритоном и Ковалями ... как Максим Викторович рассказывал ... па бровке насыпи была кирпичная кладка около 2 метров и на каждом угле была типа башенки сделана ... простая такая круглая башенка ... а в середине были склепы захоронения

это 70-е годы по нашему телевидению прошло кино ... и там показывали про подземелье ... и вот парни с моей улицы насмотревшись решили сорвать куш на польском кладбище, взяли там лопаты, лом ... и вот они выстукали один склеп, пробрили дырку сантиметров 50 по диаметру ... ну два постамента ... на одном был гроб ... ну они разбили этот гроб, а вторы рядом был пусты ... там не было ничего ... это справой стороны ... тоже залез поглядел и все ... и вот мой сосед Метлицкий Виктор Николаевич чэрап узял, там вроде была похоронена женщина. Потому что как ён рассказываў там были длинные волосы ну крестик быў, абручальнае кольцо было ... и вот он шоў, волосы выдёргивал из черепа а потом его забросил, потом яму начала сниться ... мы с ним жили по соседству дак ён мне рассказываў что яго преследують кашмары во сне. Потом он попал в тюрьму ... на химию у Полоцке где то быў и в конце концов ён повесиўся» [13].

На сегодняшний момент на территории кладбища визуально можно обследовать остатки трех надмогильных камней и фрагмент фундамента склепа. Естественно возникает закономерный вопрос: где находятся остальные плиты? По этому поводу А. Н. Кононок говорит следующее: «В Острогляды их никто не тянул, а вот деревня рядом Ковали, после войны они начали строится и как бы пошло это им все на фундамент. Разобрали и эту стену и надгробные камни [вздыхает – А.Л.]. Я с ковалевцами встречался, они подтверждают это» [13].

В довершение следует привести моральную оценку содеянному, данную пожилыми людьми в середине XX века: «вот когда Чернобыль случился, так, дык старшыя [люди – А.Л.] ... кажуць: покрали польския памятники, так вот за это вас Бог наказаў, выселил всех!» [14].

Список источников литературы

1. Бельскі, С. Касцёл у Астраглядах [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://hojniki.ucoz.ru/index/kascjol_u_astragl/0-451
2. Urbański, A. Podzwonne na zgliszczach Litwy i Rusi. – Warszawa, 1928.
3. Памяць. Брагінскі раён: гіст.-дак. хронікі гарадоў і р-наў Беларусі. / Уклад. І. Ф. Ганжураў. – Мінск: “Мастацкая літаратура”, 2003. – 750 с.
4. Jelski A. Ostrohlady // Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. Tom VII: Netrebka – Perepiat. – Warszawa, 1886. – S. 690.

5. Directorium officii divini pro dioecesi Mincensi in annum Domini 1843. Hierarchia Romano-Catholica in imperio Rossiaco [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://petergen.com/bovkalosp/minsk1843.html>

6. Nasze Kościoły – diecezja mińska. Pod red. ks. Jozafata Żyskara. 1913. – s. 273.

7. Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям. Том 8. Речинский уезд. – Минск: Типо-литография Б. И. Соломонова, 1879. – 161 с.

8. Памятная книжка Минской губернии на 1874 год. Издание Минского губернского статистического комитета. – Минск: типография губернского правления: 1874. – 259 с.

9. Памятная книжка Минской губернии на 1900 год. Издание Минского губернского статистического комитета. – Минск: типография губернского правления, 1899. – 520 с.

10. Памятная книжка Минской губернии на 1909 год. Издание Минского губернского статистического комитета. – Минск: типография губернского правления, 1908. – 404 с.

11. Корженевская Юзефа Антоновна. Воспоминания. Март 2009 г. Из личного архива кс. С. Лясковского.

12. Касперович Николай Автономович 1953 г.р. Интервью. Опросил А. Д. Лебедев. 2018 г.

13. Кононок Александр Николаевич 1961 г.р. Интервью. Опросил Е. Н. Касперович. 2018 г.

14. Пунченко Владислава Владимировна 1935 г.р. Интервью. Опросил А. Д. Лебедев. 2018 г.

УДК 271.2(476):304.2

В. М. Смольский

ГУО «Средняя школа № 2 г. Хойники»

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В статье рассматриваются такие основные направления социального служения Белорусской православной церкви, как создание сестричеств и братств и их деятельность с использованием материалов архива Минского епархиального управления. Можно

сделать вывод, что Белорусская Православная Церковь, имея весомый опыт социального служения, активно включается в решение наиболее проблем в обществе.

В литературе по исследуемой проблеме социальное служение понимается как осуществление благотворительности и милосердия в виде непосредственной помощи малоимущим и малообеспеченным, духовного наставничества, а также в виде участия в создании условий для социальной реабилитации нуждающихся членов общества [1, с. 263]. С начала легализации церковной благотворительной деятельности в начале 1990-х гг. церковь, следуя своим историческим традициям, активно включилась в социальное служение.

При анализе социальной деятельности Белорусской Православной Церкви мы остановимся на рассмотрении таких основных направлений ее социального служения, как создание сестричеств и братств.

Началом возрождения социального служения Белорусской Православной Церкви в современной Беларуси можно считать декабрь 1988 г., когда митрополит Филарет (Фахромеев) обратился с проповедью к прихожанам Минского Свято-Духова кафедрального собора, в которой призвал всех желающих принять участие в оказании любой посильной благотворительной помощи, прежде всего тем, кто лежит в больницах г. Минска [2, с. 10].

Одно из первых сестричеств было учреждено в 1988 г. – это сестричество в честь Святой Софии Слуцкой в г. Минске, которое тогда насчитывало всего 20 человек. Но уже в конце 1994 г. было 62 сестры милосердия. Они опекали 845 больных, одиноких людей, детей, оказывали помощь больным в трех минских больницах, Военном окружном госпитале, интернатах для неполноценных и глухонемых сирот [3, с. 169].

В 1991 г. начало действовать второе сестричество в Минске – Свято-Евфросиниевское, в приходе иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», принявшее под опеку детей-инвалидов и ближайшие к приходу социальные учреждения. Затем появились сестричества в Свято-Петропавловском соборе, Покровском храме и др. К 1997 г. уже 7 сестричеств милосердия работало в Минске и Минской области [2, с. 10].

В сестричестве во имя святых Марфы и Марии в 1998 г. работали 5 сестер и 3 брата. Приоритетной заботой сестричества являлись онкобольные дети. Отсюда и выбранные ими места социального служения. Прежде всего, это онкогематологический

центр для детей в г.п. Боровляны, в котором на дневном стационаре было 140 детей, детский сад для онкобольных детей г. Минска, воскресная школа «Вифания» для 60 онкобольных детей и членов их семей, хоспис, детская деревня для детей-сирот, клуб «Магистраль», члены которого – социально-незащищенные дети, Ивенецкий дом-интернат для детей-инвалидов. Сестричество устроило праздники Рождества и Пасхи для онкобольных детей в Русском театре, на которых присутствовало по 500 человек. Департамент по гуманитарной помощи при Президенте Республики Беларусь в 1998 г. наградил старшую сестру Веру Плющеву почетной грамотой за большой вклад в осуществление проекта создания деревни для детей-сирот [4, л. 16–17].

Начало деятельности Союза сестричеств можно датировать серединой 1997 г., но реальное развитие совместной деятельности сестричеств милосердия началось в конце 1999–2000 гг., после того как владыка Филарет сам непосредственно взял попечение над этой организацией [2, с. 10].

14 июня 2000 г. прошло первое Общее Собрание старших сестер сестричеств Беларуси. 2001 год стал годом реорганизации Союза Сестричеств милосердия Минской епархии в Союз Сестричеств милосердия Белорусской Православной Церкви [5, с. 37].

В 2001 г. состоялось Учредительное Собрание Союза сестричеств милосердия Белорусского Экзархата, в котором приняли участие 76 сестер милосердия из 36 организаций всех епархий Беларуси [2, с. 10–11].

Приоритетными задачами Союза сестричеств милосердия являются:

- информационная, консультативная, методическая помощь сестричествам милосердия в их служении;
- организация мероприятий по обмену опытом и повышению квалификации сестер милосердия и церковных социальных работников;
- координация и информационная поддержка работы сестричеств милосердия Белорусской Православной Церкви [6, с. 85].

На сегодняшний день в стране действует более 160 сестричеств милосердия.

Социальная деятельность сестричеств милосердия Беларуси осуществляется по следующим направлениям:

- патронажный уход за тяжелобольными и престарелыми подопечными;

- уход за тяжелобольными в клиниках, интернатах и других медицинских лечебных учреждениях;
- организация благотворительных трапезных для малоимущих и лиц без определенного места жительства;
- продуктовая, вещевая и медицинская помощь неимущим;
- проведение реабилитационных занятий для детей и взрослых с физическими и умственными ограничениями;
- организация оздоровительного отдыха для детей из малообеспеченных, многодетных и неблагополучных семей;
- создание мастерских различного профиля с целью обучения своих подопечных трудовым навыкам, а также предоставление им возможности самостоятельного обеспечения своего существования;
- создание подсобных хозяйств, служащих базой для обеспечения продуктами питания приходских благотворительных трапезных и малоимущих прихожан;
- материальная и духовная помощь осужденным;
- проведение рождественских елок и пасхальных праздников;
- открытие домовых часовен при государственных домах престарелых, больницах, интернатах;
- просветительская, миссионерская и воспитательная деятельность» [5, с. 36–37].

Основными видами деятельности сестричества являются социальное обслуживание и социальный патронаж нуждающихся в помощи людей, что адекватно работе государственных и общественных социальных служб и может быть основой результативного сотрудничества в этой сфере.

Белорусские православные братства в социальном служении концентрируют свои усилия в основном в духовно-просветительской работе, работе с молодежью и детьми. В 1992 г. в г. Минске было учреждено первое братство – братство в честь Виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия, число членов которого в течение года увеличилось с 9 до 100 человек [3, с. 169–170].

В 2001 г. Белорусское православное братство Святых Виленских мучеников, выбрав основным направлением социальной работы проведение цикла семинаров для социально незащищенных групп населения, провели:

- семинар-встречу молодежи Братства для планирования молодежной работы, в том числе с инвалидами;
- семинар для больных рассеянным склерозом;
- семинар сестрицеств Минской епархии;

- семинар для воспитателей детских домов Витебской епархии;
- семинар по социальному служению православных хором

[7, л. 10].

В отчете Минской епархии за 2005 г. содержатся данные: сестричества опекают 10 больниц, 12 детских учреждений интернатного типа, 10 интернатных учреждений для престарелых и инвалидов. На территории епархии учреждены 6 социально-медицинских станций, 6 детских летних лагерей, 4 благотворительных столовых, 2 мастерские для лиц, оказавшихся в трудной жизненной ситуации. Социальное обслуживание на дому осуществляют 15 приходов. Материальную помощь оказывают 14 приходов. Раздачу лекарств и прокат предметов ухода за больными осуществляют 4 прихода. Помощь слепым и слабовидящим – 7 приходов. Психологическую помощь по телефону – 4 прихода. В комитете по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь зарегистрировано 8 братств, 13 сестричеств [8, л. 155].

Первое братство прихода храма в честь иконы «Всех скорбящих Радость» г. Минска образовалось в 1995 г. в честь святой Евфросинии Полоцкой.

Большое место в социальном служении братства занимает работа с детьми. В наши дни его участники ставят различные спектакли для пациентов детских больниц, воспитанников детских домов и воскресных школ. Например, в январе 2014 г. был показан детский спектакль на тему «Острова сокровищ». Братство в детском доме №5 г. Минска проводит регулярные занятия с разными возрастными группами. Члены братства занимаются духовным воспитанием детей, в которое входит и их еженедельное участие с детьми в богослужениях. Братчики готовят детей к крещению, и некоторые из них становятся крестными родителями детей [9, с. 148].

Сфера деятельности братств Гомельской епархии весьма обширна, но трудно в ней переоценить социальное служение. Члены «Братства православных студентов-медиков и молодых врачей в честь преподобной Манефы Гомельской» при кафедральном Свято-Петро-Павловском соборе ведут большую работу в Доме ребенка.

Братство «Мир ярче» при Свято-Никольском мужском монастыре основным направлением своей деятельности считает социальное. Члены братства курируют детский хоспис при поликлинике №7, посещают дома престарелых в Присно и Шубино, ведут переписку с его обитателями, проводят духовно-нравственные занятия в Улуковской вспомогательной школе-интернате.

Члены молодежного братства при храме Рождества Пресвятой Богородицы г.п. Урицкое посещают летний лагерь для трудновоспитуемых детей [10, с. 122–123].

Таким образом, на основе изученной литературы и материалов архива Минского епархиального управления можно сделать вывод, что Белорусская Православная Церковь, имея весомый опыт социального служения, активно включается в решение наболевших проблем в обществе.

Список источников и литературы

1. Арпентьева, М. Р. Пастырская и светская помощь / М. Р. Арпентьева // Религия и письменность как факторы формирования славянской культуры. Сборник докладов XXIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: редакторы-составители: С.И. Шатровский, священник Святослав Рогальский. – Минск: ООО «Позитив-центр», 2018. – С. 263.

2. Зенкевич, Е. Служение делу милосердия. Личности и истории / Е. Зенкевич // Воскресение. – 2018. – №2 (223). – С. 10–11.

3. Волочко, О. Основные направления социального служения Белорусской Православной Церкви (90-годы XX – начало XXI в.) / О. Волочко // Гістарычна-археалагічны зборнік / Інстытут гісторыі, Нацыянальная акадэмія навук Беларусі. – Мінск. – 2010. – Вып. 25. – С. 169–173.

4. Отчет сестричества во имя Св. Марфы и Марии за 1998 г. // Архив Минского епархиального управления. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. Материалы к годовому отчету за 1998 г. – Л. 16–17.

5. Зенкевич, Е. Благородные задачи сестричеств // Е. Зенкевич // Социальная работа. – 2007. – №1. – С. 36–37.

6. Зенкевич, Е. Е. Милосердие – закон христианской жизни: из опыта работы православных сестричеств милосердия / Е. Е. Зенкевич // Республиканская научно-практическая конференция «Актуальные проблемы оказания медицинской и социальной помощи населению», 2 ноября 2010 г., г. Минск / [редколлегия: Т.Г. Светлович (ответственный редактор) и др.]. – Минск: Белпринт, 2010. – С. 81–86.

7. Отчет Белорусского православного братства Святых Виленских мучеников за 2001 г. // Архив Минского епархиального управления. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. Отчеты за 2001 г. – Л. 10.

8. Отчет Минской епархии за 2005 г. // Архив Минского епархиального управления. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. Отчет Минской епархии за 2005 г. – Л. 155.

9. Шульгина, М. О. Социальное служение при приходе храма в честь иконы «Всех скорбящих Радость» / М. О. Шульгина // Христианство в европейской и мировой истории / [редакторы-составители М. А. Можейко, Ю. А. Яроцкая]. – Минск: Ковчег, 2015. – С. 148–150.

10. Юрис, С. А., Юрис, Т. А., Грищенко, И. А. Просветительская деятельность Гомельского православного братства: традиции и современность / С. А. Юрис // Традиции и новации: культура, общество, личность / [редколлегия: Л. В. Исмаилова и др.]. – Мозырь: МГПУ, 2016. – С. 118–124.

УДК 94:2-9(476):378.096:94(476.2)

С. Н. Рожкова

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

**РЕЛИГИОЗНО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ
БЕЛАРУСИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ КАФЕДРЫ
ИСТОРИИ СЛАВЯН И
СПЕЦИАЛЬНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН
УО «ГГУ ИМЕНИ Ф. СКОРИНЫ»**

Данная статья посвящена исследованию вклада преподавателей кафедры истории славян и специальных исторических дисциплин в изучение религиозно-конфессиональной истории Беларуси. Выделены и охарактеризованы основные направления проведенных исследований, показаны результаты научно-исследовательской деятельности студентов и магистрантов, специализирующихся по кафедре.

Со времени своего образования кафедра истории славян и специальных исторических дисциплин обеспечивала на историческом факультете преподавание дисциплин по истории религии, включала важнейшие аспекты религиозно-конфессиональной истории в базовые курсы по истории славян, проблематику специализации и НИРС.

В 2003–2004 гг. кафедра выступила ведущим подразделением в подготовке и проведении двух международных научных конференций, широко и в разных контекстах отражавших историко-религиозные проблемы [1, 2]. Среди них значительный отклик среди научной общественности получила конференция «Старообрядчество как историко-культурный феномен (2003 г.)», в которой приняли участие 74 исследователя из Беларуси и соседних стран, обеспечивавшие высокий научно-общественный уровень этому международному форуму.

В 2012 году в рамках реализации Соглашения о сотрудничестве ГГУ им. Ф. Скорины и Гомельской епархии Белорусской православной церкви на базе кафедры истории славян и специальных исторических дисциплин была создана общественная кафедра христианской культуры, которую возглавил доцент кафедры, к.и.н. В. О. Гончар. В Гомельской области подобный документ был принят впервые, он дал возможность молодым людям лучше ознакомиться с христианством как культурным феноменом. Лекции читали на кафедре как священнослужители, так и преподаватели университета [3]. Кафедра истории славян и специальных исторических дисциплин при поддержке Гомельской епархии Белорусской православной церкви в 2010–2016 гг. провела три конференции, по итогам которых было опубликовано сборники научных статей, охватившие актуальные проблемы исторического прошлого и современного положения православия. Конфессиональная проблематика, в том числе на региональном уровне, была представлена кафедрой на международных конференциях, организованных гомельским обществом Кирилла Туровского и НИИ истории и культуры восточнославянских народов при ГГУ им. Ф. Скорины.

В рассматриваемый нами период изучение религиозно-конфессиональной истории Беларуси на кафедре осуществлялось по ряду направлений.

Профессор кафедры О. А. Макушников более 30 лет ведет изучение историко-документальных и археологических источников по истории Гомельщины, в том числе касающихся религиозного аспекта. В статье «У истоков православия на землях Гомельского Поднепровья» он проследил ход и особенности ранней христианизации Гомельского Поднепровья по материалам памятников конца X–XI вв. Важным источником для изучения данного вопроса выступили материалы средневековых погребений [4, с. 46]. При археологических раскопках белорусских городов были найдены бронзовые кресты-энколпионы (Минск, Полоцк, Гродно,

Новогрудок, Туров). В 1986 г. на околоградье летописного Гомеля О. А. Макушниковым найдена створка энколпиона с сохранившимся гравированным изображением Христа.

О. А. Макушников возглавил работу молодых археологов – активистов СНИЛ «ТАМГА» (Д. Н. Мироновича, А. А. Гусева, Д. Н. Линденкова, Н. А. Курашовой, Е. С. Ивановой, В. С. Лося) по комплексному изучению христианизации Гомельского Поднепровья и Восточного Полесья [5, с.135; 6; 7; 8, с. 119–124]. Результаты историко-археологических исследований автора нашли отражение на страницах более 50-ти работ, в т. ч. монографии и научно-популярных изданий. Новейшие оценки проблемы ранней христианизации Гомельского Поднепровья в общем восточнославянском контексте представлены О. А. Макушниковым в статье, публикуемой в настоящем сборнике.

Е. А. Бровкин на протяжении ряда лет исследовал богомильскую ересь. Он рассмотрел происхождение данного религиозно-философского учения, пути его проникновения на земли восточных славян, трансформацию ереси в древнерусскую духовно-культурную традицию, выявил реликты богомильских воззрений в памятниках фольклора белорусского народа, в том числе и Гомельщины. Результатом проведенных исследований Е. А. Бровкина стал его авторский сборник статей «Богомильская ересь в истории православного славянства» (2016 г.) [9].

В. И. Галко с начала 1990-х гг. под руководством известного российского ученого Я. Н. Щапова занимался текстолого-источниковедческим и археографическим изучением литературного памятника Древней Руси XII века – «Пролога» второй редакции и агиографического источника «Слово о Мартине, мнихе туровском» в системе других памятников древнерусской литературы. Автор также исследовал создание и ранний этап истории Туровской епархии, жизненный путь и духовное наследие известных религиозных деятелей Беларуси, в частности святителей Кирилла и Лаврентия Туровских. В настоящее время В. И. Галко активно сотрудничает с редакцией фундаментального издания РПЦ «Православная энциклопедия», является автором ряда ее статей [10; 11].

Различные вопросы истории церковного раскола и старообрядчества на территории Восточной Европы нашли отражение в публикациях Г. А. Алексейченко, Е. А. Бровкина, В. И. Галко, А. А. Рубана, А. И. Зеленковой, М. П. Савинской, О. Г. Ященко [1].

Г. А. Алексейченко специально изучал научно-просветительскую деятельность протоиерея И. Григоровича в 1820-е годы на Гомельщине, и предложил издать два выпуска «Белорусского архива древних актов» и лучшие труды И. Григоровича «гомельского периода» [12; 13; 14]. Кроме того, Г. А. Алексейченко исследовал ряд аспектов истории христианских конфессий в Беларуси, представленных в научном наследии и просветительской деятельности Е. Р. Романова [15].

С. Ф. Веремеев провел специальное изучение отечественной историографии истории христианских конфессий в БССР и Западной Беларуси в 20–30-е гг. XX в., а также исследовал различные аспекты церковно-конфессиональной истории Восточного Полесья: политику советской власти по отношению к иудейским общинам на Гомельщине, положение Православной, Римско-Католической церкви, иудейских общин на Туровщине, историю общины евангельских христиан на Ветковщине и др. [16; 17; 18; 19].

А. И. Зеленкова и М. П. Савинская в контексте изучения истории Гомельского государственного университета рассмотрели антирелигиозную политику большевиков на Гомельщине в области образования и воспитания, проследили политику атеистического воспитания в ГГУ и учреждениях образования в Гомельской области. Общей чертой их работ является опора на архивный материал, впервые введенный авторами в научный оборот [20; 21].

А. А. Рубан охарактеризовал положение православной церкви накануне и в период Великой Отечественной войны, когда государство стремилось использовать РПЦ как один из факторов мобилизации общества для достижения победы над противником [22].

В. О. Гончар дал комплексную научную характеристику феномена знахарства и его эволюции, основных видов знахарской деятельности, структуры и компонентов знахарской практики в Белорусском Полесье в XX начале XXI веков, в значительной мере опираясь на материалы, полученные по результатам проведенных им полевых исследований [23].

Коллективу кафедры удалось сформировать устойчивый интерес к церковно-конфессиональной проблематике среди студентов и магистрантов, которые успешно представляли свои исследования на Республиканских конкурсах НИРС. В 2011–2013 г. список лауреатов исторического факультета в этой области представлен работами Д. Н. Линденкова «Моховский могильник X–XI вв. в контексте восточнославянской погребальной культуры» (диплом 2 категории); А. А. Гусева «Сярэднявечныя язычніцкія культавыя аб’екты

Беларускага Полесья» (диплом 1 категории); А. В. Меркуля «Христианизация Черниговской и Туровской земель в X–XIII вв.» (диплом 2 категории). Лауреат Республиканского конкурса НИРС 2010 г. В. В. Будник рассмотрела конфессиональную политику советской власти на примере отношения к православным и баптистам Гомельщины. Н. А. Головкич свой цикл исследований по религиозно-конфессиональной политике обобщила в 2012 г. в работе «Политика советской власти по отношению к православным и протестантам», которая получила диплом 1 категории. В 2017 году диплом 2 категории получило исследование А. И. Козловой «Антирелигиозная пропаганда советской власти в 1917–первой половине 1920-х гг.». Большинство лауреатов продолжают разработку избранной научной тематики. Только на три последние конференции по православию в рамках ежегодных Покровских чтений (2015–2017 гг.) студенты и магистранты кафедры представили 22 доклада, которые затем были опубликованы в сборниках научных статей.

На кафедре истории славян и специальных исторических дисциплин сложились традиции изучения различных аспектов религиозно-конфессиональной истории Беларуси, которые плодотворно развиваются и сегодня. Основными проблемами, получившими научную разработку, являются: распространение христианства, его история в раннем средневековье, конфессиональная проблематика в 1920–1930-е гг., феномен знахарства в XX–начале XXI вв., богомилство и его отражение в духовно-культурной жизни восточных славян.

Список источников и литературы

1. Старообрядчество как историко-культурный феномен: мат-лы межд. Науч.-практ. конф. 27–28 февраля 2003 г. / Ред. кол. О. Г. Яценко (гл. ред.) – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2003. – 312 с.

2. Славянский мир Полесья в древности и средневековье: материалы международной научной конференции 19–20 октября 2004 г. / Ред. кол. О. А. Макушников (гл. ред.) [и др.] – Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скорины», 2004 – 205 с.

3. Для развития христианской культуры / Гомельскі універсітэт. – 23.01.2014.

4. Макушников, О. А. У истоков православия на землях Гомельского Поднепровья / О. А. Макушников // Православие на Гомельщине: историко-культурное наследие и современность: сб.

научн. статей / Редкол. Г. А. Алексейченко (отв. ред.) [и др.]: – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2010. – С. 46–52.

5. Макушников, О. А. Гомельское Поднепровье в V – середине XIII вв: социально-экономическое и этнокультурное развитие: монография / О. А. Макушников: – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2009. – 221 с.

6. Макушников, О. А. Первоначальная христианизация Гомельского Поднепровья по археологическим данным / О. А. Макушников // Восточные славяне: историческая и духовная общность: междунар. науч.-практич. конф., 15–16 апреля 2008 г., Гомель / редкол.: В. И. Коваль (отв. ред.) [и др.] – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2008. – С. 67–70.

7. Макушников, О. А. Раннехристианская история Гомеля. Гипотезы и факты / О. А. Макушников // Сретение, 2014. – С. 16–19.

8. Алексейченко, Г. А. Моховские археологические экспедиции и развитие научно-исследовательской работы студентов / Г. А. Алексейченко, С. Ф. Веремеев // Юго-Восточная Беларусь: археология, ранняя история, памятники: сборник научных статей. – Гомель: Изд. ГГУ им. Ф. Скорины, 2018. – С. 119–124.

9. Бровкин, Е. А. Богомильская ересь в истории православного славянства / Е. А. Бровкин – Гомель: Изд. ГГУ им. Ф.Скорины, 2016. – 56 с.

10. Галко, В. И. Слово о Мартине, мнихе туровском – памятник 12 в. / В. И. Галко // Гомельщина: археология, история, памятники: тезисы второй Гомельской областной научной конференции по историческому краеведению – Гомель: Изд. ГГУ им.Ф. Скорины, 1991. – С. 3–5.

11. Десять веков христианства на Руси Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2006. – С. 11–19.

12. Аляксейчанка, Г. А. Гомельскі перыяд навукова-асветніцкай дзейнасці І. І. Грыгігаровіча (1820–18291 гг.) / Г. А. Аляксейчанка // Православие на Гомельщине: историко-культурное наследие и современность: сб. научн. статей / Редкол. Г.А. Алексейченко (отв. ред.). – [и др.] – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2010. – С. 13–19.

13. Алексейченко, Г. А. Научно-просветительская деятельность протоиерея Иоанна Григоровича на Гомельщине / Г. А. Алексейченко, О. В. Пшонка // Православие в общественной жизни: традиция и современность: сб. научн. статей / Редкол. Г. А. Алексейченко (гл. ред.) [и др.]. – Гомель: Изд. ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – С. 71–79.

14. Алексейченко, Г. А. На Ниве духовного служения и просвещения: Г. Конисский и И. Григорович / Г. А. Алексейченко //

Православие: история и современность: сб. научн. статей / Редкол. Н. Н. Мезга (гл. ред.) [и др.]. – Гомель: Изд. ГГУ им. Ф. Скорины, 2017. – С. 44–50.

15. Аляксейчанка, Г. А. Гісторыя хрысціянства ў Беларусі ў навуковых даследаваннях і асветніцкай дзейнасці Е. Р. Раманава / Г. А. Аляксейчанка // Православие в общественной жизни: традиция и современность: сб. научн. статей / Редкол. Г. А. Алексейченко (гл. ред.) [и др.]. – Гомель: Изд. ГГУ им. Ф. Скорины, 2016. – С. 70–73.

16. Веремеев, С. Ф. Христианские конфессии Гомельщины 20–30-х гг. XX вв. в освещении отечественной историографии / С. Ф. Веремеев // Традыцыі матэрыяльнай і духоўнай культуры Усходняга Палесся: праблема вывучэння і захавання ў постчарнобыльскі час. – Гомель, 2013. – С. 11–13.

17. Веремеев, С. Ф. Политика советской власти в отношении иудаизма на Гомельщине в 1920-е гг. / С. Ф. Веремеев // Беларусь в современном мире: материалы межвуз. научн. конфер. (Гомель, 15 мая 2008 г.) под общ. ред. В. В. Кириенко. – Гомель: ГГТУ им. П. О. Сухого, 2008. – С. 8–9.

18. Веремеев, С. Ф. Из истории религиозной жизни на Туровщине в 20–30-е гг. XX в. / С. Ф. Веремеев // Историческое наследие города Турова: матер. науч.-практ. конф. / Редкол. С. В. Рязанов (гл. ред.) [и др.]. – Гомель, ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – С. 120–123.

19. Веремеев, С. Ф. Протестанты на Ветковщине в 20-е годы XX века / С. Ф. Веремеев // Юбилейная научн.-практ. конф., посвящ. 85-летию Гомельского гос.ун-та им. Ф.Скорины (Гомель, 17 июня 2015 г.) : материалы в 4 ч. Ч.3. / редкол. : О. М. Демиденко (гл. ред.) [и др.]. – Гомель, ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – С. 97–100.

20. Зеленкова, А. И. Школа и антирелигиозная политика большевиков на Гомельщине в 1920-е – 1930-х годов / А. И. Зеленкова, М. П. Савинская // Православие на Гомельщине: историко-культурное наследие и современность: сб. научн. статей / Редкол. Г. А. Алексейченко (ответств. ред.) [и др.]. – Гомель: Изд. ГГУ им. Ф.Скорины, 2010. – С. 119–126.

21. Зеленкова, А. И. К вопросу о преподавании научного атеизма в Гомельском государственном университете в годы «перестройки» / А. И. Зеленкова // Православие в общественной жизни: традиция и современность: сб. научн. статей / Редкол. Г. А. Алексейченко (гл. ред.) [и др.]. – Гомель: Изд. ГГУ им. Ф.Скорины, 2016. – С.116–122.

22. Рубан, А. А. Об особенностях положения православной церкви в Беларуси накануне и в годы Великой Отечественной войны / А. А. Рубан // Православие на Гомельщине: историко-культурное наследие и современность: сб. науч. статей / Редкол. Г. А. Алексейченко (ответств. ред.) [и др.]. – Гомель: Изд. ГГУ им. Ф.Скорины, 2010, – С.159–165.

23. Ганчар, У.А. Эвалюцыя знахарства ў Беларускай Палессі ў ХХ – пачатку ХХІ ст.: автореф. дисс. ...канд. ист. наук: 07.00.07 / У.А. Ганчар. – Мінск, БДУ, 2013. – 24 с.

УДК 94:614.885(470)"1914-1918"

С. Е. Тамашкова

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ПРИЗВАННЫЕ ДОЛГОМ ГУМАНИЗМА: РОССИЙСКИЕ СЁСТРЫ МИЛОСЕРДИЯ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В годы Первой мировой войны эффективно развивалось сестринское дело. В начале XX века сёстры милосердия разделялись на несколько категорий, в зависимости от степени обученности и занятости. Помимо общинных, были запасные, и сёстры военного времени, которые обучались на курсах в общинах Российского общества Красного Креста и призывались лишь по случаю войны или другого масштабного бедствия.

В начале XX века благотворительность в России составляла одну из важнейших сторон жизни. Действовали многочисленные организации, которые занимались оказанием разнообразной благотворительной помощи населению. В их числе были общины сестёр милосердия.

С началом Первой мировой войны началось обновление этого института. В связи с необычайно большим количеством больных и раненых потребовалось резко увеличить число медицинского персонала. Накануне войны Российское общество Красного Креста спланировало 109 общин сестёр милосердия. В соответствии с Уставом, главной целью общин являлась подготовка «опытного женского санитарного персонала для ухода за больными и ранеными как в

военное, так и в мирное время» [3]. Как и в русско-японской войне, на полях сражений находились сёстры милосердия госпиталей: Крестовоздвиженского, Кауфманского, Георгиевского, Свято-Троицкого, Александрийского (Московского), Иверского и т.д.

В общину принимались «девицы и вдовы всех сословий, от 18 до 40 лет, христианского вероисповедания, вполне здоровые и грамотные» [2, с. 5]. Чтобы стать сестрой милосердия, требовалось около года изучать практический и теоретический курсы ухода за больными и ранеными. По окончании обучения проводились экзамены, после успешной сдачи, которых испытуемая зачислялась в ряды сестёр милосердия Российского общества Красного Креста и получала специальное свидетельство. Сёстры милосердия не имели права выходить замуж и должны были жить в общине, подчиняясь её правилам, выполнять все поручения врача и настоятельницы. Сёстры проходили практику в больнице при общине либо в ближайших лечебных учреждениях. Обучение в общинах было организовано на высоком профессиональном уровне, так что сестры милосердия являлись хорошо подготовленными специалистами.

Однако в годы Первой мировой войны произошли изменения в процессе подготовки и обучения сестёр милосердия. Так повсеместно стали организовываться краткосрочные медицинские курсы, на которых велась активная подготовка сестёр милосердия военного времени. На учёбу принимались лица, прошедшие не менее четырёх классов гимназии, так что обучение было доступно не всем желающим. Девушки, которые не имели общего образования, могли стать только санитарками. В программу обучения входили основы анатомии, физиологии и патологии, ухода, основные способы перевязки ран, операции малой хирургии, сведения по эпидемиологии, фармацевтике и рецептуре. Подготовка сестёр милосердия военного времени шла быстрыми темпами, их не всегда успевали обучить всему необходимому, а самое главное, им не хватало опыта работы. В связи с этим сёстры выходили с курсов недостаточно подготовленными. Бывали случаи, когда на фронте был острый недостаток в эпидемиологических сёстрах, и тогда слушательницам не давали даже закончить обучение, отправляя в госпитали в надежде, что все необходимые знания и навыки они смогут перенять от опытных общинных сестёр [4, с. 73]. Таким образом, в годы Первой мировой войны работали две категории сестёр милосердия: обычные, подготовленные в мирное время в общинах сестёр милосердия, и сестры военного времени, для которых был характерна низкая квалификация и отсутствие опыта.

В лечебном заведении на всех сёстр милосердия налагались различного рода обязанности. Начальницей над всеми сестрами, состоящими на службе в лечебном заведении, являлась старшая сестра первого прибывшего отряда. Она раздавала приказы от главного врача по госпиталю на дежурства сестер, обходила все части лечебного заведения, следя за точностью исполнения сёстрами возложенных на них обязанностей. Прочие сёстры распределялись следующим образом: палатные и операционные сёстры, аптечная сестра, заведующая хозяйством с помощницами (по кухне и белью). Палатные сестры должны были следить за пациентами и проверять работу санитаров, выполнять все предписания врачей. Кроме того, они заботились о душевно-нравственных потребностях пациентов: вычитывали молитвенное правило, приглашали священников [4, с. 74].

Операционные сёстры должны были содержать в чистоте помещения, стерилизовать инструменты и перевязочный материал. Аптечная сестра следила за порядком в аптеке и ее своевременным пополнением лекарствами, и необходимыми вещами, вела документацию и составляла отчетность.

Сёстры милосердия, состоящие на службе в заведениях Российского общества Красного Креста, получали стабильное жалованье, им выделялось помещение с отоплением и освещением, постельные принадлежности и продовольствие, а также подъемные и суточные деньги. Сёстры в течение года могли брать отпуск на шесть недель. Основным источником средств большинства общин являлись членские взносы, а также постоянные и разовые пожертвования от благотворителей [4, с. 75].

Вне всякого сомнения, труд медицинских работников был тяжёл, требовал значительных сил, как физических, так и нравственных. Одна из медсестёр Первой мировой войны Татьяна Варнек впоследствии вспоминала: «Все сёстры работали по доброй воле, идейно, и отдавали все свои силы и душу раненым, госпиталь можно сравнить с прекрасно налаженной машиной, и мы являлись её частицами. Поэтому у нас не было «личной жизни». Между сёстрами не было подруг: все обращались друг к другу на «вы», не возникало и ссор. Свободного времени почти не оставалось работы же – очень много» [1, с. 19].

Засвидетельствован не один случай героического поведения медсестёр на полях сражений. Подвиг Риммы Михайловны Ивановой, сестры милосердия 105-го Оренбургского пехотного полка, произошедший на Северо-Западном фронте осенью 1915 года, стал известен всей стране. Успешно окончив ускоренные курсы медсестёр,

Римма Иванова ушла добровольцем на фронт. Сначала была сестрой милосердия 83-го Самурского пехотного полка на Западном фронте, затем – 105-го Оренбургского пехотного полка на Северо-Западном фронте. Во время одного из боев, после гибели всех офицеров роты, Р. М. Иванова подняла в атаку отступавших солдат; в результате была захвачена одна из главных линий неприятельских окопов. Во время атаки Иванова была тяжело ранена и вскоре скончалась. Командование Северо-Западного фронта представило Р.М. Иванову к высшей боевой офицерской награде – ордену Святого Георгия IV-й степени (посмертно). До этого времени этим орденом была награждена только одна женщина – знаменитая «кавалерист-девица» корнет Надежда Дурова.

Р. М. Иванова была похоронена в родном Ставрополе с воинскими почестями. В своём последнем письме родителям она писала: «Я спешу сообщить вам, что я счастлива! Я, наконец, поняла, кому и чему должна я служить всю свою жизнь! Я должна служить единственно моему дорогому, моему великому русскому народу, а вовсе не тем, кого я до сих пор столь наивно, столь ошибочно считала хозяевами этого многострадального народа. Я встретила здесь, на фронте, людей, которые помогли мне до конца осознать эту истину, и теперь я ни за какие блага земли не отрекюсь от неё. Понимаю: наверное, не следовало мне писать вам всего этого.... Но я хочу, чтобы вы, дорогие мои, знали обо всем этом, если вдруг меня не станет. Но если я вернусь с войны – я вернусь уже совсем другим человеком...» [5, с. 199].

Многие сёстры милосердия были награждены различными орденами и медалями. Среди известных медсестёр Великой войны были Л. Д. Менделеева, А.Л. Толстая, Л. А. Русланова, Е. М. Гейнрих, будущая Куприна, А. Н. Шухова и многие другие.

Список источников и литературы

1. Варнек, Т. А. Воспоминания сестры милосердия (1912–1922) / Т.А. Варнек. – М.: Русский путь, 2001. – 115 с.
2. Захарова, Л. Дневник сестры милосердия: на передовых позициях (1914–1915 гг.) / Л. Захарова. – Петроград: Изд-во Библиотека Великой войны, 1915. – 173 с.
3. Нормальный устав общин сестёр милосердия Российского общества Красного Креста, утверждённый высочайшей покровительницей Общества императрицей Марией Фёдоровной 13 мая 1903. – Самара: Типография Губернского Правления, 1903. – 28 с.

4. Срибная, А. В. Организация деятельности сестёр милосердия в годы Первой мировой войны / А. В. Срибная // Вестник ПСТГУ. – 2014. – № 5. – С. 70–87.

5. Христинин, Ю. Сестра милосердия: повесть-хроника о жизни и подвиге Р. Ивановой / Ю. Христинин. – Ставрополь, 1987. – 205 с. – URL: http://samlib.ru/h/hristinin_j_n/0101sestra.shtml (дата обращения 17.11.2018).

УДК 373.3:2-472”18/19”

А. Э. Потросов

Гомельский государственный
университет имени Ф. Скорины

**ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ
К ВОСПИТАНИЮ УЧАЩИХСЯ НАЧАЛЬНЫХ ШКОЛ
В ЦЕРКОВНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА**

В статье раскрывается содержание гуманистических подходов к воспитанию учащихся начальных школ на основе религиозно-педагогической традиции и в условиях развития церковно-педагогической мысли второй половины XIX–начала XX в.

Традиция гуманистического воспитания в отечественной истории педагогики школы восходит, с одной стороны, к христианскому учению как к источнику содержания гуманистических идей, а, с другой, – к практической деятельности православной церкви по воспитанию подрастающих поколений народа. Особенно важным здесь является период со 2-ой половины XIX–начала XX в. (до 1917 года), когда православная церковь, пользуясь поддержкой государственной власти Российской империи, стала открывать церковно-приходские школы. Данные учреждения относились к системе низшего (начального) образования и призваны были распространять первоначальные знания, а также укреплять религиозно-нравственные устои в среде самого необразованного и массового сословия населения – крестьянства. В истории русского народного образования того времени так сложилось, что государство, церковь и представители христианско-педагогического течения в педагогике именно религиозное воспитание рассматривали

в качестве исходной основы развития нравственности формируемой личности [1, с. 157]. Все эти обстоятельства предопределили религиозный характер начального просвещения, где фундаментальная роль и значение в воспитании детей отводились христианской нравственности и ее гуманистическим началам.

В православной педагогической традиции воспитания непреходящая значимость религии виделась в том, что «...влечение человека к Богу столь же естественно, как влечение растений к солнцу» [2, с. 28]. Следовательно, религиозность органически присуща человеку от рождения, изначально заложена в его сознание и носит не только опытный, но и доопытный характер и раскрывается для личности только в процессе воспитания как ведущего фактора её нравственного роста. В этом отношении нравственный рост предполагает постоянную духовную деятельность, наполненную гуманистическим содержанием. Однако понимание гуманизма в христианстве имеет ряд характерных особенностей, которые привнесли своеобразие в практику школьного воспитания.

Религиозное воспитание тесно связано с проблемой формирования христианских идеалов у учащихся. Сторонники христианского воспитания рассматривали детский возраст в качестве наиболее подходящего для нравственного влияния на личность, когда нужно использовать все особенности мышления школьника – образность, впечатлительность, представление для восприятия религиозных истин и соответствующих им чувств. Но сами чувства надобно было не просто стимулировать, а придавать им цельность, нравственную направленность, исходя из принципа иерархичности личности. В данном контексте христианский гуманизм исходит не столько из равномерности в развитии личностных сил, сколько из иерархии ценностей каждой из них для воспитания, акцентируя внимание именно на религиозно-нравственных идеалах [3, с. 17]. Религия выполняет здесь роль источника и образца высших идеалов, восприятие которых невозможно без религиозных образов как примеров идеального совершенства, высших чувствований как переживаний различных добродетелей, в которых и образуются нравственные отношения. Здесь религиозность становилась проявлением «идеального» стремления к постоянному процессу самосовершенствования, требуя от педагогов начальных школ реализации гуманного отношения к личности учеников не столько через принятие наличных природных сил в ребенке, сколько через преодоление его несовершенства. Очевидно, что, церковно-педагогическая мысль апеллировала и к христианской антропологии,

в которой воспитание считалось средством «исправления души» («идея спасения»), и к нравственно-гуманистическим истокам христианского вероучения.

Развитие светской педагогики во второй половине XIX – начале XX века, провозглашение её передовыми деятелями гуманистических подходов к воспитанию растущей личности как исходной основы и главного условия реализации всех воспитательных целей и задач, побуждало сторонников церковно-педагогической традиции к более полному обоснованию нравственно-гуманистического содержания религиозного воспитания. Сами священнослужители стали придавать данной проблеме актуальный характер. Так, уважительное отношение к личности ребенка, его интересам и потребностям, стремление постигнуть его внутренний мир, создать условия для всестороннего развития становились исходными принципами организации системы воспитания в начальных школах, а также руководящими требованиями в педагогической деятельности священников. Прежде всего, это касалось способов и средств, направленных на поддержание благожелательного и доброго отношения к воспитанникам. В целом, практическая реализация христианско-гуманистических подходов в начальных школах была связана с изучением особого предмета – «закона божьего». Именно с его помощью наставники (священники-законоучители) добивались решения главной учебно-воспитательной задачи – восприятия учащимися важнейших церковно-религиозных догматов, истин, заповедей и выработки у них устойчивых нравственных навыков и привычек поведения, способных сформировать «благочестивую» (нравственную) личность.

В понимании представителей церковно-педагогической мысли, воспитательно-обучающая деятельность наставников представляла единое целое: обучение, как непременная часть воспитания, не мыслилось вне рамок достижения конечного идеала религиозного образования – нравственности. Это соответствовало религиозной доктрине воспитания подрастающего поколения, в которой «средства обучения благочестию» состояли в «...благих чувствованиях души и в непрестанном и нелицемерном упражнении в добродетели», то есть, в нравственном поступке [4, с. 340]. Соответственно основной воспитательной задачей наставников была организация процесса восприятия и приучения учащихся к выполнению всех церковно-религиозных норм, правил и порядков. Дабы школьники делали это охотно, со всей серьезностью, их требовалось наставлять «в страхе божьем», под которым понималась боязнь совершать неблагоприятные,

безнравственные поступки [5, с. 21]. Реализация в практике воспитания «страха Божия» преследовала цель развития у учащихся послушания, скромности, внимательности, дисциплинированности, то есть, закрепления в их личностной структуре, во-первых, положительного восприятия всех предъявляемых наставниками к ним требований, а, во-вторых, формирования доброжелательного отношения ко всем педагогическим воспитательным влияниям и воздействиям. В частности, П. Рощин писал в связи с этим, что в школьниках не сразу вырабатывается сознательное отношение к добру или злу, и поначалу «... ребенок сознает только лично для него полезное и вредное, затем он начинает понимать и чувствовать доброе и злое, или чувство нравственного долга» [6, с. 33]. Данное положение становится еще более важным при рассмотрении сути нравственного внушения.

Структуру «страха божьего» составляли самые различные религиозно-нравственные чувствования. В задачу воспитателей входило возбуждение на основе реальных противоречий развития детской природы «благочестивых стремлений» или добрых помыслов, поступков. Вместе с тем, актуальным в церковно-педагогической литературе являлся поиск ответа на вопрос как добиться их не внешнего, а внутреннего осознания с помощью «правильных упражнений в благочестии?» Здесь рекомендовалось задействовать все механизмы возбуждения в личности ученика противоречий между тем, какой он есть, и тем каким он должен быть согласно божественному идеалу нравственности. «Надо смотреть на детей, как на таких, какими бы мы желали их видеть» – особо подчеркивал священник И. Триодин [7, с. 32]. Тем самым, это являлось побудительной силой для преодоления детьми неустойчивых форм поведения и выработки позитивного отношения к воспитательным усилиям педагогов. И методическое значение статьи И. Триодина состояло в том, что здесь управление как выработка привычки, привычка как формирование убеждений (взглядов) и навыков, убеждение и навык как освоение лучших образцов (идеалов) нравственного поведения рассматривались с точки зрения обязательного поддержания у школьника веры в собственные силы, в способности на добро и неспособности на зло. А это уже реализация нравственной установки. Данный подход становился движущей силой нравственного совершенствования с помощью внушения ученикам (демонстрации, фактического доказательства) ясных, четких и, главное, доходчивых правил христианской жизни. «Страх божий» выполнял здесь уже не функцию понуждения, как это и было

зачастую во многих школах, а развития у детей опасения, во-первых, быть хуже, чем они есть, и, во-вторых, стремиться к перениманию лучших образцов в поведении и деятельности.

Другое дело, что недостатки педагогической подготовленности и воспитательных умений конкретного учителя сводили зачастую эту очень важную работу к вселению обычного страха перед наказанием, столь же мало имеющего отношения к воспитанию в религиозной педагогической традиции, как и к научно обоснованному в современной педагогике. В результате значение «страха Господнего» всячески гипертрофировалось в сознании отдельных духовников, становясь чуть ли не главным инструментом подавления непослушания детей. Но это не имело ничего общего с усилением нравственного влияния, предполагавшего, как отмечалось выше, использование гуманистических подходов, ведь внушение религиозное следовало сочетать с нравственным, не прибегая к угрозам и наказаниям.

В конце XIX – начале XX века в религиозно-педагогической литературе окончательно утвердилось понимание психологической подоплеки «страха божьего» и необходимости применения нравственных внушений не только в целях формирования сознания учащихся, но и коррекции их поступков, поведенческих актов. Поэтому они стали рассматриваться в качестве способа закрепления в детях добрых навыков и привычек поведения в сочетании с актуализацией «нравственного интереса» с помощью различных приемов самовоспитания. В частности, большую роль здесь отводили и обрядовой стороне, и руководящему примеру жизни и поведения учителя, наполненными духом христианской любви, взаимного доверия. Считалось также, что никаких эффективных подвижек в нравственной коррекции развития детей не будет, если отсутствуют согласованные воспитательные усилия, направленные на применение возможно лучших, простых и гуманных способов воспитательного воздействия на учащихся в сочетании с основанной на четких правилах дисциплиной [8, с. 11]. Поэтому значение нравственных внушений усиливалось еще и тем, что «истинное христианство и истинная Церковь только ослабляют силу греховности человека..., но не искореняют их окончательно. Эти средства заключены в нравственности» [9, с. 22].

Решению данной задачи помогали наставления в форме поучающих бесед. Здесь рекомендовалось использовать ясные и живые повествования, в которых прославляются добродетели и осуждаются пороки. Но любые беседы в форме наставлений могли

оказаться малоубедительными для учащихся, если они не закреплялись необходимыми назиданиями или внушениями. Основой назидания было побуждение учащихся к сличению или сравнению себя с тем, какие они есть, и какими они должны быть. В этом смысле словесное назидание (убеждение) становилось базовым началом (элементом) для реализации всех других методов, приемов воспитания нравственности – положительного примера, доброжелательного и ласкового отношения, личного примера наставника. По мнению представителей церковно-педагогической мысли, только уважительное, доброе и ласковое отношение к детям могло обеспечить эффективное воспитательное влияние, являясь одновременно побудительной силой для преодоления детьми неустойчивых форм поведения с целью их коррекции гуманными способами. Этим ведущим способом объявлялась вера в самого школьника, в возможность его собственного стремления к духовному росту, нравственному совершенствованию.

Таким образом, гуманистические подходы к воспитанию детей начальной школы церковные деятели видели в раскрытии духовно-нравственного содержания христианского вероучения в контексте иерархического понимания личности, в котором определяющее значение играли религиозно-нравственные образы, ценности и идеалы.

Список источников и литературы

1. Афинский, Платон. Книга для духовно-нравственного чтения и первоначального наставления в Законе Божьем, составленная для начальных народных училищ и сельских школ / Платон Афинский. – М.: Тип. М.Н. Лаврова и Ко, 1880. – С. 6–178.

2. Стеллецкий, Н. Введение в нравственное богословие / Н. Стрелецкий. – Харьков: Тип. Бенгис, 1910. – 134 с.

3. Скворцов, И. О воспитании и нравственности / И. Скворцов. – Спб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1903. – 46 с.

4. Попов, В. И. Учение св. Иоанна Златоуста о воспитании детей. В. И. Попов // Сущность христианского учения. – Спб.: Синод. тип., 1903. – С. 339–354.

5. Учебные руководства по преподаванию Закона Божия в церковно-приходских школах // Церковно-приходская школа. – Киев, 1888. – Т. II. – Кн.6. – С. 3–28.

6. Роцин, П. Очерк главнейших практических положений педагогики, дидактики и методики, примененной к учебным

предметам начального образования / П. Рошин. – Вильно: Тип. А. Г. Сыркина, 1871. – 131 с.

7. Триодин, И. Нравственное внушение как фактор воспитания / И. Триодин // Западно-русская начальная школа. – Киев, 1907. – № 23. – С. 29–36.

8. Анастасиев, А. Религиозно-нравственное воспитание детей в начальной школе / А. Анастасиев. – Спб.: Синод. тип., 1911. – 38 с.

9. О христианском воспитании детей. – Спб.: Синод. тип, 1912. – Изд. 2-ое. – С. 8–40.

УДК 141.32

С. А. Юрис

Гомельский государственный
университет имени П. О. Сухого

Т. А. Юрис

Белорусский торгово-экономический
университет потребительской кооперации

ПРОБЛЕМА ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ

Понимание природы и сущности человека даёт ключ к нахождению ответов на целый ряд вопросов, рассматривающихся в ходе изучения философии. В статье освещается история попыток решения проблемы природы человека и значение её рассмотрения в преподавании курса философии для определения позиций обучающихся по экзистенциальным вопросам.

Проблема природы человека – одна из основных в учебной дисциплине «Философия». Природа человека – это совокупность стойких, неизменных черт, присущих человеку разумному во все времена и в любом обществе и выражающих специфику человека как живого существа. Понимание природы и сущности человека даёт ключ к нахождению ответов на целый ряд вопросов, рассматривающихся в ходе изучения философии, что может помочь обучающимся сформировать некоторые реалистичные мировоззренческие установки, избежать необоснованно оптимистичных ожиданий относительно будущего человеческой цивилизации.

Попытки серьёзного осмысления природы человека начались в эпоху Средневековья вследствие чётко обозначившегося противоречия: с одной стороны, появились высокие по степени требовательности нравственные заповеди Иисуса Христа, в соответствии с которыми должен жить человек, считающий себя христианином, с другой стороны – явственно высветился тот прискорбный факт, что подавляющее количество реальных людей, несмотря на свою искреннюю веру и желание уподобиться объекту поклонения, оказывается неспособно жить по заповедям Нового Завета. Практически каждому человеку хорошо знакомы постоянные внутренние противоречия, возникающие между желанием совершать одни действия и необходимостью осуществлять совершенно другие. «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю», – так писал апостол Павел в Послании к Римлянам на заре христианской эры, искренне недоумевая и сокрушаясь по поводу несовершенства собственной природы. Однако, признание апостола отражает не сугубо личностные характеристики, это констатация видовых признаков человека, который в массе своей оказывается не в состоянии соответствовать высоким этическим идеалам и нормам. «В сущности, христианин был только один, и тот умер на кресте», – парадоксальная, но во многом справедливая мысль немецкого философа Ф. Ницше [1].

Зафиксировав постоянную внутреннюю раздвоенность человека, метания между «надо» и «хочу», мыслители Средневековья попытались понять их причину. Противоречивость человеческой природы объяснялась внешними факторами – противостоянием Бога и дьявола, превратившим человека в поле битвы этих двух противоположных сил. Опорой и проводником дьявольских устремлений считалась худшая часть человеческого существа – наше брренное тело, которое своими постоянными низменными желаниями сбивает с истинного пути бессмертную душу, отвращает её от следования божественным заповедям. Человек по своей природе – слабое, греховное существо, нуждающееся для спасения своей души в помощи Бога и Церкви.

Гуманисты эпохи Возрождения, размышляя над загадкой человеческой природы, проявляли существенно большую по сравнению со средневековыми мыслителями веру в разум и собственные силы человека при определении стратегии и тактики своей жизни. Предвосхищая идеи философской антропологии XX века, они указывали, что одной из существенных черт человека является его неопределенность. Она проявляется в том, что в отличие

от других живых существ, у которых «сущность предшествует существованию», у человека «существование предшествует сущности», пользуясь выражениями экзистенциалистов. В программной «Речи о достоинстве человека» итальянский гуманист XV века Пико дела Мирандола говорил: «Тогда согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого Я тебя предоставляю... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные» [2, с. 507].

Если природа человека неопределённа, значит, она пластична, её можно формировать, причём, не только в масштабах личности, но и всего социума. Под влиянием этих идей в эпоху Возрождения появляется такой литературный жанр как утопия – сочинение о вымышленном обществе, в котором, предполагается, посредством создания идеальных условий для жизни (заменой частной собственности общественной, ликвидацией денег, торговли и т.д.) можно будет радикально изменить и улучшить человеческую природу, искусственно вывести новую породу людей, которые смогут соответствовать христианским идеалам.

Идеи утопистов получили развитие в эпоху Просвещения. Просветители придерживались мнения об изначально доброй и непорочной природе человека, которую портит жизнь в несовершенном обществе. «Люди рождаются свободными, равными и непорочными», – гласит известный тезис Ж.Ж.Руссо, ставший основой девиза «Свобода, равенство, братство» Великой французской революции 1789 г., заменившей феодально-абсолютистский строй республиканским. Просветители оптимистично полагали, что в результате установления более прогрессивных социальных отношений добрые по своей природе люди будут поступать по отношению друг к другу в духе братства.

Отголоском утопически-просветительских представлений является проект построения коммунистического общества, который

пытались реализовать в СССР и других странах социалистического содружества. Убеждённость в возможности позитивного изменения природы людей по мере совершенствования социально-экономических отношений и государственной системы воспитания была общим местом в трудах советских учёных-гуманитариев.

Столь долго существовавшее заблуждение объясняется недостатком информации о достижениях «буржуазной науки», как её именовали в СССР по идеологическим соображениям в рамках жёсткого противопоставления двух социальных систем. А ведь австрийский психолог и психиатр Зигмунд Фрейд на рубеже XIX–XX вв. внёс решающий вклад в научное объяснение природы человека. Благодаря сделанному им открытию и исследованию такой части психики как бессознательное появилась двуединая модель природы человека, соответственно которой он представляет собой весьма противоречивое биосоциальное существо – животное, ведущее социальный образ жизни.

Животная составляющая человека представлена инстинктами – врождёнными биологическими программами поведения. Инстинкты унаследованы нами от животных предков и направлены на достижение трёх биологически значимых целей: питание, размножение, доминирование. Именно они ответственны за проявление таких качеств как зависть, ревность, эгоизм, агрессивность, стремление к власти и т.п., порождающих конфликты и вражду в социуме. Инстинктивные действия почти не требуют работы мозга, а значит, не энергозатратны для организма, и поэтому поддерживаются выбросом мозгом вызывающих чувство удовольствия гормонов. Это обстоятельство объясняет, почему людям так трудно удержаться от совершения поступков аморальных, но обеспечивающих успех в биологической конкуренции.

Противовесом биологическим программам поведения, ориентирующим на жизнь по принципу «хочу», становятся социальные программы поведения – мораль и закон, пытающиеся заставить нас поступать как «надо». В понятие «надо» входит выполнение нелюбимых обязанностей, соблюдение иерархических отношений и половых ограничений. Всё это является правилами и условностями, которые навязываются индивидам обществом в интересах обеспечения сосуществования людей. Поскольку их выполнение крайне энергозатратно и не гарантирует материального, карьерного и репродуктивного успеха, постольку головной мозг человека старается избегать этих небιологических форм поведения. Чтобы соответствовать социальным нормам, от личности требуются

постоянные усилия, на которые способны далеко не все. Поэтому умных и порядочных людей не так много, а прекрасные утопии невозможно воплотить в жизнь.

Таким образом, современная наука в исторически-философском споре о природе человека подтверждает правоту средневековых мыслителей, считавших его греховным и порочным по своей природе существом. Человек от рождения аморален, и только в процессе социализации он учится контролировать свои врожденные инстинкты и уживаться с окружающими. Несмотря на протекающие тысячелетия, природа человека остаётся двойственно-неизменной, поскольку в условиях цивилизации его биологическая эволюция прекратилась.

Хотя природа человека биосоциальна, его сущность, то есть, определяющая, главенствующая черта, – социальна, так как все, чем человек отличается от животных, является результатом его жизни в обществе. В отличие от животных, сущность человека не наличествует в нём в момент рождения, а приобретает, формируется им в процессе жизни. И чем в большей степени человек впитал социальных, духовных программ поведения (знаний, умений, норм и ценностей морали, религии, искусства и т.п.), тем в большей степени он реализовал свой человеческий потенциал, тем дальше он ушёл в своём развитии от животного. Таким образом, смысл жизни человека — саморазвитие и самосовершенствование, максимальная реализация своих истинно человеческих духовных и физических потенциалов.

Развитие своего человеческого потенциала отвечает интересам как отдельного индивида, так и общества в целом. От уровня развития зависит качество жизни, степень удовлетворенности ею. Еще в античности был определен набор духовных ценностей, обладание которыми является залогом счастья: мудрость, мужество, умеренность, справедливость. Христианство добавило к ним любовь, великодушие, покаяние. Если бы люди культивировали в себе эти качества, то существенно изменилась бы и жизнь в обществе, отношения людей друг к другу и к природе стали бы более гармоничными, исчезли бы многие проблемы социальной жизни (войны, терроризм, преступность и т.п.). Одновременно шла бы подготовка к жизни вечной, загробной, на которую надеются верующие.

К внутреннему преображению, доминированию социальной, духовно-нравственной составляющей природы человека над биологической её частью призывал Иисус Христос. Всем ожидавшим Спасителя, который бы установил справедливость, Царство Божие на земле, он говорил: «Не придёт Царство Божие приметным способом,

и не скажут: вот оно здесь или вот оно там. Ибо Царство Божие внутри нас». То есть, ключи от вожделенного рая, в котором мы могли бы жить уже на земле, в течение земной жизни, у нас в руках, надо только сделать усилие над собой. «Ищите Царствия Небесного, а всё остальное приложится вам», – говорил Христос.

С сожалением приходится констатировать, что современное техногенное материалистически ориентированное общество не способствует осознанию людьми того смысла жизни, который пытались донести до них великие учителя человечества всех времён и народов. Скорее, наоборот, ориентирует на преимущественно биологическое существование, не отвечающее подлинно человеческому назначению, что делает всё более возможной перспективу самоуничтожения человечества, о чем предупреждают критически мыслящие учёные и философы.

Проблема природы человека напрямую связана с проблемой взаимоотношения свободы и ответственности личности. Учитывая несовершенную природу человека, необходимо признать неотъемлемым элементом социума правовое регулирование отношений субъектов деятельности. Правовой порядок создаёт условия для демократического регулирования взаимности достижения интересов, налагает ограничения ради всё той же свободы. Таким образом, право человека на свободу неотъемлемо связано с его ответственностью по отношению к другим, с его владением культурой свободы.

Ответственность человека обусловлена его статусом – каждый индивид является частью по отношению к целому, то есть к природному и социальному окружению, в котором он существует. Природные и социальные условия жизни налагают на человека круг обязанностей, исполнение которых и называется ответственностью.

Человек постоянно ищет баланс личной свободы и ответственности. Эгоистические инстинкты провоцируют человека на стремление к увеличению степени свободы, разум напоминает об ответственности перед обществом и природой, ориентируясь на нравственные и юридические нормы. Добровольное исполнение человеком своих обязанностей называется нравственной ответственностью личности. В реальности люди часто исполняют свои обязанности не добровольно, а исключительно из страха быть наказанными. Нравственная ответственность – это добровольное ограничение своей внутренней свободы, своего «хотения», своеволия.

Вполне понятно, что общество заинтересовано в повышении степени нравственной ответственности личности. Чем выше степень

нравственной ответственности личности, то есть чем выше степень внутренней несвободы, тем более благополучное, стабильное и свободное общество она создаёт. Самоограничение каждого – основа свободы и благополучия всех. Авторитетнейший представитель средневековой патристики Августин Аврелий Блаженный связь двух отмеченных видов свободы выразил в своём известном афоризме: «Возлюби Бога – и делай, что хочешь». То есть, внешний контроль деятельности людей стал бы не нужен при условии преобразования природы человека в духе христианских нравственных, а, по сути, общечеловеческих ценностей.

Список источников и литературы

1. Ницше, Ф. Антихристианин / Ф.Ницше // Фридрих Вильгельм Ницше. Антихристианин. Проклятие христианству. Главы 38-40 [Электронный ресурс]. – 2018. – Режим доступа: <http://nicshe.velchel.ru/index.php?cnt=18&sub=12>. – Дата доступа: 20.10.2018.

2. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т.1. – Москва: Академия художеств СССР, 1962. – 682 с.

УДК 37.017:27

А. В. Кузьменкова

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

В процессе секуляризации, который, к сожалению, охватил современное общество, в особенности молодое поколение, важно сохранить этически христианскую модель поведения, которой бы следовала молодежь. Важно, чтобы, в том числе в образовательном процессе. Церковь имеет значительный потенциал для формирования гармонично развитой и ценностно-ориентированной личности.

Образование является важнейшим звеном, которое выстраивается в цепочке построения гармонично развитой личности. Данный вопрос особенно актуален для современной молодежи,

например, студентов, которые получают какое-либо образование. В процессе их обучения сегодняшняя система образования затрагивает огромное количество предметов, которые связаны не только непосредственно с получаемой специальностью студента, но и с расширением общего кругозора молодого человека. Безусловно, это является необходимым «фундаментом» в образовательном звене. Однако существуют определенные «пробелы» в системе обучения, которые связаны с духовно-нравственным воспитанием студентов.

Современные дисциплины затрагивают огромный пласт различных областей науки, но недостаточное внимание уделяется предметам, которые занимаются «моральным воспитанием». Почему же стоит обратиться к данной проблеме? Ответ прост: воспитание у молодого человека высоконравственных качеств является неотъемлемой частью его духовного становления и развития. Что же касается тех самых качеств, о которых идет речь, то они берут свое начало, прежде всего, с христианских ценностей. Безусловно, каждый человек вкладывает в данное понятие свой смысл, однако, существует общепринятое раскрытие этого определения, которое включает набор определенных моральных устоев.

Таким образом, именно в процессе становления молодого человека, когда он делает для себя определенный выбор, связанный с отбором тех черт, которые в последствие сформируют из него осознанную личность, огромную роль играет духовно-нравственное образование.

Здесь главным образом выступает пласт дисциплин, отвечающий за «духовную» сферу: история, философия, психология, а также религиоведение. Касательно последнего предмета, стоит отметить его относительно не популярное распространение среди изучаемых дисциплин среди различных учреждений образования, факультетов; если вышперечисленные первые три предмета, как правило, являются основными среди других наук, то религиоведение изучается только на профессионально ориентированных факультетах. На мой взгляд, именно эта проблема является «тормозящей» в процессе усвоения молодыми людьми моральных норм и правил.

В частности, отдельное внимание хотелось бы уделить популяризации изучения среди остальных религий христианства, что является вполне закономерным, учитывая статистику религиозного исповедования белорусского населения. Как говорилось выше, процесс катехизации является важнейшим при накоплении нравственного этикета, поскольку, как правило, все нравственные нормы берут свое начало именно с христианских ценностей.

Однако стоит отметить, что в последнее время прилагается множество усилий в данном направлении. Можно выделить несколько основных путей решения текущей проблемы:

– проведение на базе различных учреждений образований, в частности, университетов разноплановых научных конференций, которые, так или иначе, затрагивают вопрос религиоведения, а также непосредственно самой теологии;

– создание на основании тесного сотрудничества белорусских епархий и учреждений образования кафедр христианства, которые занимались бы проведением лекций по истории христианства, ее культуры, этики; а также свободный дискуссионный диалог, предполагающий выяснение тех насущных вопросов, которые волнуют студентов.

Так, на базе Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины была открыта кафедра христианской культуры, которая проводит занятия на каждом из факультетов, что является важным и приоритетным направлением в воспитании духовно развитой личности [1].

В процессе секуляризации, который, к сожалению, охватил современное общество, в особенности молодое поколение, важно сохранить этически христианскую модель поведения, которой бы следовала молодежь. Здесь стоит понимать, что, в нынешней среде все чаще можно встретить «атеистически настроенного» молодого человека, который считает не важной для себя религиозную сферу. Это является большим острым вопросом в современном обществе, который сказывается на целостной картине мира, откуда вытекают такие проблемы, как: алкоголизм, курение, наркотическая зависимость, не этическое поведение, суицидальные наклонности и многие другие. Что, так эффективно, если не христианская этика, может повлиять на мировоззрение современного человека?

Не менее важным аспектом является то влияние, под которое попадает молодой человек в современных глобализационных процессах; ведь именно в данную «эру интернета», встал вопрос об отрицательном воздействии всемирной паутины на формирующееся мировосприятие у молодежи. Так, в развитии сознания молодых людей все чаще встает вопрос о «свободе действий», к которой из века в век стремится юношеское поколение; и, как следствие, это приводит к разрушению исторических, культурных, а также морально-христианских ценностей. Исходя из данной проблемы, стоит задуматься об увеличении познавательно-информационных порталов, где излагалась бы христианская этика, поскольку ничто так не пользуется популярностью у молодых людей, как интернет, в качестве получения какой-либо информации.

Помимо фундаментальных знаний моральной этики, проповедуемой христианской верой, одной из главнейших ее задач на

сегодняшний день является предостережение от пагубного влияния новых религиозных течений, которые способны «затмить» истинные христианские нормы. Поэтому важно, чтобы, в том числе в образовательном процессе Церковь могла правильно преподавать «христианскую грамотность», дабы в юношеской среде, которой так присуща тяга ко всему новому, не возникло проблемы с нетрадиционными, как правило, квази-христианскими учениями.

Касательно сферы образования, которая напрямую связана с христианским воспитанием, стоит сказать о достаточно большом количестве духовных заведений, существующих в нашей стране; их роль велика, поскольку, именно они подготавливают специально обученных христианской этике молодых людей, которые, в свою очередь, выполняют своего рода миссионерскую деятельность: религиозное просвещение не только в области церкви, но и так же, например, в учреждениях образования. Такими заведениями являются: Минская духовная академия, Минская духовная семинария, Минское духовное училище, Институт теологии Белорусского государственного университета, Витебская духовная семинария, Витебское женское духовное училище, Оршанское духовное училище. Вышеперечисленные заведения занимаются не только изучением истории христианства, богословия, но и так же научными и исследовательскими работами [2].

Таким образом, прививание и воспитание в молодом человеке христианских ценностей является очень важным этапом в построении духовно развитой личности. Данная роль принадлежит специальным институтам, таким как учреждения образования, а также сама церковь, которая, не смотря на светскость Республики Беларусь, является значимым «инструментом» в регулировании нравственно-воспитательных моментах.

Список источников и литературы

1. Общественная кафедра христианской культуры [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://gsu.by/ru/taxonomy/term/111> – Дата доступа: 16. 10. 2018.

2. Официальный портал Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://church.by/organizacii/obrazovanie> - Дата доступа: 17. 10. 2018.

Е. Алексеев, П. Шишковец

Гомельский государственный

технический университет имени П. О. Сухого

**ПОВЕДЕНЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ РЕЛИГИОЗНОСТИ
СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ ГОМЕЛЬЩИНЫ
(НА ПРИМЕРЕ СТУДЕНТОВ ДНЕВНОГО ОТДЕЛЕНИЯ
ТЕХНИЧЕСКИХ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ)**

В данной статье представлены результаты исследования, отображающие количественные показатели культовой практики студентов-первокурсников технических специальностей Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого в контексте религиозной самоидентификации.

В настоящем исследовании предпринята попытка изучения особенностей поведенческого компонента религиозности студентов-первокурсников технических специальностей ГГТУ имени П. О. Сухого. При анкетировании внимание уделялось культовой практике, как критерии были определены частота посещения богослужений, чтение религиозной литературы, соблюдение поста, молитвенная практика. Вне культовая практика, которая проявляется в распространении религиозных взглядов и ценностей, не является типичным проявлением религиозности для современной молодежи.

Эмпирической базой исследования является выборочный социологический опрос среди студентов-первокурсников дневной формы обучения технических специальностей факультета автоматизированных и информационных систем Гомельского государственного технического университета имени П. О. Сухого, проведенный в сентябре 2018 года. Всего было опрошено 74 студента-первокурсника в возрасте от 17 до 20 лет. В гендерном аспекте преобладающее большинство среди респондентов составили представители мужского пола, что составило 95 % от общего количества опрошенных.

Результаты опроса показали, что только 28% респондентов считают себя верующими. Затрудняются с ответом 23%, большинство считают себя неверующими, что составляет 49% от общего количества студентов, принявших участие в опросе. Полученные данные практически совпадают с результатами исследования

проведенного в декабре 2016 года – январе 2017 года среди студентов ГГТУ имени П.О. Сухого. Верующими себя назвали 24 % студентов-первокурсников, не определились с ответом 35 % студентов-первокурсников, большинство назвали себя неверующими, что составило 41% [1, с. 127; 2, с. 212–213]. Среди студентов-первокурсников большинство считают себя неверующими. Высокий процент декларирования атеистических позиций среди студентов-первокурсников можно объяснить «не только аксиологическим и мировоззренческим поиском, но сложными отношениями с родителями, протестом против модели поведения родителей или их ценностных ориентаций» [2, с. 213].

В предложенной студентам-первокурсникам анкете, содержался вопрос о религиозной принадлежности, при этом участники опроса сами должны были написать кем они себя считают. Атеистами себя назвали 31 % опрошенных студентов-первокурсников, что явно не совпадает с количеством студентов, назвавших себя неверующими (49%). Православными, католиками, баптистами и христианами себя считают только (26 %) опрошенных, что практически соответствует позиции верующий. Неопределившимися назвали себя 25 %, агностиками 13%, 1 студент позиционирует себя приверженцем пастафарианства (таблица 1). Данное несоответствие можно объяснить религиозной безграмотностью и индифферентизмом современной молодежи, а также существующим изменением содержания понятия «православный», т.е. «православие отождествляют в большинстве случаев с национально-культурной идентичностью, а не с религиозной, которая определяется религиозными верой, моралью, ценностями» [3, с. 187].

Таблица 1

Распределение респондентов относительно определения религиозной самоидентификации

Позиции религиозной самоидентификации	%
Христианство	14,8
Атеизм	31
Не определился	25,3
Агностик	13
Православный	8,1
Католик	1,3
Будист	1,3
Иудаизм	1,3
Баптизм	1,3
Пастафарианство	1,3

Согласно результатам опроса посещают богослужения один раз в год 24 % студентов-первокурсников, несколько раз в году 8 % (таблица 2). Никогда не посещают богослужения 64 % опрошенных студентов. Гораздо меньше студентов-первокурсников читает религиозную литературу и соблюдает пост. Результаты исследования показывают, что никогда не читали религиозную литературу 88 % опрошенных и 95% никогда не соблюдали пост (таблица 2). Показатели частоты молитвы среди студентов-первокурсников распределяются следующим образом, никогда не молятся 74 % от общего числа респондентов, один раз в неделю и чаще только 10 % опрошенных (таблица 2). 5 % молятся несколько раз в году, 4% раз в год и реже.

Таблица 2

Распределение респондентов относительно частоты культовой практики

	Никогда (%)	Один раз в неделю (%)	Несколько раз в году (%)	Один раз в месяц (%)	Раз в год и реже (%)	Чаще чем раз в неделю (%)
Посещаете религиозные службы	64	3	8	1	24	0
Читаете религиозную литературу	88	1	1	4	6	0
Соблюдаете пост	95	0	3	1	1	0
Молитесь	74	4	5	7	4	6

Из приведенной выше таблицы 2 можно констатировать определенную закономерность, что “воцерковленных”, т. е. практикующих верующих, среди студентов-первокурсников технических специальностей крайне мало. С одной стороны, полученные результаты можно объяснить преобладанием парней среди опрошенных. Высокая степень религиозности на территории Беларуси характерна для женщин, а не мужчин. С другой стороны, исследование подтверждает факт религиозной безграмотности среди молодежи и безразличия по отношению к религии. Необходимо

учитывать тот факт, что 57% опрошенных живут вдали от родителей, что так же влияет на религиозное поведение. Студенты первокурсники только адаптируются к новым для них условиям жизни, вдали от родительского дома и привычного уклада.

Список источников и литературы

1. Борецкая, В. К. Религиозность студентов-первокурсников Гомельщины: поведенческий компонент / В.К. Борецкая // Религия и История: материалы V Междунар. науч.-практ. конф. - Минск: Изд. центр БГУ, 2017. – С. 275–280.

2. Борецкая, В. К. Молитвенная практика в жизни студенческой молодежи Гомельщины / В. К. Борецкая // Религия и письменность как факторы формирования славянской культуры. Сборник докладов XXIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений. - Минск: Позитив-центр, 2018. – С. 212–214.

3. Борецкая, В. К. Феномен религиозности студентов-первокурсников Гомельщины: нормативно-ценностный компонент / В. К. Борецкая // Православие: история и современность : сб. науч. ст. - Гомель : ГГУ им. Ф.Скорины, 2017. – С. 185–191.

УДК 271.2-9-878(470)"19"

Д. И. Большой

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ТОЛСТОВСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ДВИЖЕНИЕ ПЕРЕД РЕВОЛЮЦИЕЙ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Статья посвящена философским воззрениям Л. Н. Толстого перед революцией 1905 г. Рассматриваются особенности формирования религиозного движения толстовцев перед революцией. Анализируется процесс эволюции толстовского движения. Увлечение идеями Толстого породило особый феномен толстовства как отдельного общественного явления философско-этического, религиозного и социально-политического порядка, оставившего заметный след в культуре.

Лев Толстой с юности сформировал две основные цели своей

жизни: создать большую семью и стать классиком мировой литературы. В 1862 г. Лев Николаевич женился на Софье Берс, которая, на протяжении брака, родила тринадцать детей. В пятьдесят лет Л. Н. Толстой становится кумиром миллионов людей благодаря своим бессмертным шедеврам. И вот, достигнув вершины творчества, литературной славы и семейного благополучия Лев Николаевич понял, что утратил жизненный ориентир. «Истина была, то что жизнь есть бессмыслица. Я будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти, а впереди меня ничего не было, кроме исчезновения» [1, с. 20]. Разочарование приводило к утрате активности в социально-экономической и творческой деятельности писателя: «Среди моих мыслей о хозяйстве, которые очень занимали меня в то время, мне вдруг приходило в голову: «Ну хорошо, у тебя будет 6000 десятин, 300 голов лошадей, а потом?» Или, думая о той славе, которые приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: «Ну хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Шекспира, всех писателей в мире, – ну и что ж!» И я ничего не мог ответить» [1, с. 20]. Для Толстого период с 1877–1878 гг. являлся острым кризисом жизненных ценностей, поиска истины после утраты смысла всей его разумной жизни. Жизнь графа в рамках его семьи, общества, страны, творческой деятельности, стала мучительной и невыносимой. Лев Николаевич писал: «Мысль о самоубийстве пришла мне так же естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни. Мысль была так соблазнительна, что я должен был употреблять против себя хитрости, чтобы не привести в слишком поспешное исполнение» [1, с. 21]. Преодолев собственный кризис, Толстой обратился к поискам истинного смысла жизни. Тогда Толстой приходит к православию. Лев Николаевич становится приверженцем РПЦ, но первый же опыт причастия вызывал в нем резкую волну негодования. Требование священника подтвердить веру в то, что вино и хлеб есть кровь и тело Христа, было для Толстого невыполнимо. Толстой противился всяческой религиозной мистике, что дальше отразится в его учении.

Толстой был убежден, что, следуя его христианским принципам, люди должны отказаться от любого применения насилия или же косвенного участия в нем. Этот этический принцип был распространен на все области социальных отношений. «Л. Н. Толстой не придумал идеи, составившие фундамент толстовства, а лишь выразил и оформил в определенное мировоззрение мысли и стремления, которые жили и бродили среди части русской интеллигенции и дворянства» [5]. Вслед за рождением религиозной концепции начинается складывание общественного движения толстовцев.

Толстовцы стремились создавать вместо помещичьего землевладения и царского государства «общежития свободных и равноправных крестьян», идеализируя патриархальный образ жизни. Они создавали земледельческие общины, призывали отказаться от уплаты податей и несения воинской повинности. Церковь и власть притесняли и преследовали толстовцев, ссылая в Сибирь и Закавказье.

В 1883–1885 гг. появляются первые последователи, в основном из дворян и разночинцев. Ими стали В. И. Алексеев, В. Г. Чертков, И. И. Горбунов-Посадов, Д. А. Хилков, П. И. Бирюков, Н. Л. Озмиздов, А. М. Бодянский и др. [6 с. 127]. Е. В. Агарнина отмечает, что в толстовском движении изначально наметилось разделение группа сторонников радикальных действий рассматривала учение Л. Н. Толстого как учение личного совершенствования, отказались кардинально изменить привычные условия своего быта и обратились к общественной деятельности [5]. Центром его стало издательство «Посредник», организованное В. Г. Чертковым в 1884 г. «Посредник» издавал книги различной тематики, их ориентированность на простой народ выразилась в низкой цене и широкой доступности изданий.

К концу 19 в. религиозное учение Толстого получило широкий размах во всей Российской империи. В 1897 г 3-й миссионерский съезд православной церкви был вынужден признать угрозу толстовского движения, объявив его религиозно-социальной сектой и начать с ней борьбу [5]. Регулярно появлялись заметки и статьи против толстовцев в журнале «Миссионерское обозрение», которые свидетельствовали о распространении идей Толстого в российском обществе. Уже в 1901 г. обер-прокурор синода К. П. Победоносцев в своих отчетах признал в толстовстве самого опасного врага православной церкви.

Вместе с тем общая численность толстовского движения к началу 20 в. оставалась весьма скромной. Сам Л. Н. Толстой писал в 1901 г., что число его последователей едва ли составляет сотню человек. Стоит отметить, что Толстой относился весьма скептически к своим последователям и старался абстрагироваться от религиозного учения, более того, Лев Николаевич не признавал название «толстовство», предпочитая называть своих последователей «истинными христианами». Н. Н. Никольский в своей работе говорит о нескольких сотнях толстовцев накануне первой русской революции.

Несмотря на некоторые успехи в пропаганде собственных идей, толстовство с его непризнанием революции и принципом ненасилия

оказалось в упадке в период роста социального напряжения в 1904–1905 гг. «Общественная действительность требовала активных организованных действий во имя желанных перемен – именно возможность таких действий толстовская программа и не могла обеспечить своим сторонникам ввиду самого учения» [6, с. 154]. В. Д. Бонч-Бруевич отмечал: «Революция шла, сметая на своем пути все препятствия, и толстовщина, и ее адепты в первую голову были сброшены в мусорный ящик» [7, с. 289]. Часть сторонников толстовства за период первой русской революции перешла на сторону социалистов-революционеров. Наиболее яркий пример – Д. А. Хилков – с 1903 г. присоединяется к эсерам и становится организатором «боевых крестьянских дружин». В письме к Л. Н. Толстому Хилков пишет: «При тех условиях земной жизни, которые мы все знаем, политические права могут быть добыты только теми, которые не откажутся от употребления насилия» [4, с. 53]. Толстовцы, проживающие в Черноморской губернии целой общиной, примкнули к местному отделению революционно-демократической организации «Крестьянский союз». Этот факт свидетельствует о том, что многие толстовцы ориентировались более на социальные нежели чем на религиозные компоненты учения Толстого.

При анализе толстовского движения в Российской империи начале 20 в. стоит отметить, что философское учение Л. Н. Толстого являлось все же этической утопией, многие из принципов которой не могли быть воплощены в конкретной исторической эпохе. По этой причине и толстовское движение, в основу которого были положены принципы мировоззрения Толстого, имело ограниченный простор для собственного развития. Поэтому толстовство не смогло консолидировать вокруг себя широкие массы людей.

Однако при рассмотрении толстовского движения как формы аграрной организации, становится очевидно, что толстовство в начале 20 в. представляло собой неустойчивый конгломерат рассыпанных общин, сходных религиозных принципов и стремлений.

Список источников и литературы

1. Толстой Лев Николаевич. Исповедь / Лев Николаевич Толстой. – Москва: Издательство АСТ, 2015. – 90 с.
2. Толстой Лев Николаевич. В чем моя вера? / Лев Николаевич Толстой – Москва. 1957. – 393 с.
3. Толстой Лев Николаевич. О жизни / Лев Николаевич Толстой. – Москва: Издательство АСТ, 2015. – 288 с.

4. Пругавин, А. С. О Льве Толстом и о толстовцах. Очерки, воспоминания, материалы. М., 2011. – 365 с.

5. Агарин Е.В. Толстовское движение после первой русской революции // Е.В. Агарин. – М.: Наука, 2011. – 210 с.

6. Бердяев, Н. А. О религиозном значении Л. Толстого, 1908 // Вопросы литературы. – 1989. – №4. – С. 169–274.

7. Бонч-Бруевич, В. Д. Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола. Вып. 4. Новый Израиль // сост.: В. Д. Бонч-Бруевич. – Санкт-Петербург, 1911. – 485 с.

УДК 94:271.2-9(470)''08''

В. В. Кривенков

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ: К ВОПРОСУ О ВАРЯЖСКОМ ВЛИЯНИИ

Исторической науке уже известны попытки обнаружить связь между приходом варягов и процессом христианизации Древней Руси. В статье рассматривается процесс распространения христианства в Древнерусском государстве в контексте т.н. «варяжского вопроса». Задачей работы является попытка обнаружить характер и степень влияния варягов на данный процесс.

Сегодня исследователям ранней истории восточных славян хорошо известно, что распространение христианства на территории Древней Руси проходило в довольно сложных, но вместе с тем, уникальных условиях. Одним из факторов, имевших влияние на данный процесс, можно считать приход на территорию Древнерусского государства варягов. Однозначного и точного ответа на вопрос: «кем являлись варяги?» – нет. Данная проблема продолжает оставаться актуальной с точки зрения современной исторической науки и входит в так называемый «варяжский вопрос».

Сам термин «варяг» имеет несколько возможных определений. В контексте данной статьи автор опирается на базу источников норманской теории. По ней варягами следует считать скандинавские народы, которые имели определенные связи с Древнерусским государством, проживали на его территории и основали династию

Рюриковичей [1]. Следовательно, можно предположить, что варяги оказали и воздействие на сам процесс распространения христианства. Определение характера и степени данного воздействия является задачей данного сообщения.

Исторической науке уже известны попытки обнаружить связь между приходом варягов и процессом христианизации Древней Руси [2]. Основные данные по этой проблеме можно обнаружить в Повести Временных лет (далее – ПВЛ), где существует упоминание о христианах-варягах. Так, например, отмечается их присутствие в дружине князя Игоря. Примечательные данные имеются и в сообщении о договоре с греками 945 г., где есть записи о крещенных в церкви святого Ильи, которая предположительно могла существовать в Киеве и иметь свою собственную христианскую общину [3, с. 31–37].

Ярким эпизодом здесь выделяется описание крещения княгини Ольги в Константинополе под 955 г., где она на приеме у царя (императора) принимает религию со словами «Я язычница; если хочешь крестить меня, то крести меня сам – иначе не крещусь» [3, с. 42]. И под этим же годом в ПВЛ имеется крайне занятный разговор княгини с её сыном, будущим князем Святославом, о возможном принятии им христианства. Тем не менее, Святослав отказывался креститься, апеллируя фактом, что «Как мне одному принять иную веру? А дружина моя станет насмеяться» [3, с. 43].

Под 983 г. можно найти изображение событий жертвоприношения князем Владимиром и его окружением варяга со своим сыном, который «пришел из Греческой земли и исповедовал христианскую веру» [3, с. 56]. Данный эпизод имеет большее значение для исследуемой проблемы, так как в отличие от вышеописанных событий 945 г., летописец здесь конкретно указывает на то, что до официального крещения на территории Киева проживали именно варяги-христиане, которые приняли религию на территории Византии. Данные факты довольно органично вписываются в исторические реалии того времени: взаимодействуя определенное время с византийской религией, чужеземец перенимает её и уже возвращается с ней «домой», в данном случае на территорию Киевской Руси.

Часть исследователей приводят данные события как аргумент значительного влияния варягов на распространение христианства в Древнерусском государстве [4]. Прежде чем согласиться с таким

выводом, нужно проанализировать проблемы использования ПВЛ как письменного источника. Летопись была определенно написана позднее периода крещения Руси, а весь её текст пронизан религиозными мотивами и шаблонными вставками, что затрудняет объективный анализ изображаемых событий. Частично данная проблема решается привлечением иных источников, которые позволяют подтвердить или опровергнуть имеющуюся в ПВЛ информацию. Так, точно известно, что варяги довольно часто взаимодействовали с Византией и очевидно имели возможность перенять там веру. Это подтверждается иностранными источниками 11–13 вв., где описывается гвардия византийского императора, которая состояла из чужеземных наемников, вероятнее всего, варягов [5, с. 132–135]. Здесь можно сказать и о купцах варягах, у которых была возможность посещать в тот период «греческую землю» [5, с. 475–477]. Данная информация хорошо согласуется с сообщением ПВЛ под 983 г. о варягах-христианах из «греческой земли», проживающих в Киеве.

С другой стороны, упоминание церкви Святого Ильи встречается только в ПВЛ, и больше мы не имеем возможности узнать о ней из других источников: существуют предположения, что данная церковь была деревянной, а значит даже с привлечением данных археологии доказать её существование проблематично. Именно поэтому утверждение о существовании в Древней Руси общины христиан уже в середине 10 в. кажется сомнительным. Однако это не отменяет факта присутствия здесь как минимум варягов, принявших христианство, так и крещения княгини Ольги, которое подтверждается, хотя и косвенно, византийскими источниками [5, с. 117–122].

Всё это позволяет более смело предполагать, что варяги, которые являлись христианами по религии, уже до официального крещения проживали на территории Древней Руси. Однако использованные данные ПВЛ и других письменных источников не дают возможности в достаточной мере продемонстрировать, как данный социальный элемент повлиял на распространение христианства и в целом на жизнь церкви на территории Древнерусского государства. В то же время, обозначенный период имеет иные примеры взаимодействия скандинавов с христианской религией, а их корректный анализ способен приблизить к решению поставленной проблемы. Прежде, чем перейти к данному обзору,

важно подчеркнуть, что невозможно объективно сравнить процессы, которые происходили на территории Киевской Руси, с любыми другими процессами в иных странах, даже если они выглядят, на первый взгляд, достаточно схожими. Этому препятствуют многие факторы, например, в контексте нашей проблемы, совершенно разные исходные условия на территориях государств, куда приходили скандинавы. Данное замечание не отменяет возможности использовать обзор примеров скандинавского влияния на другие территории, в контексте религиозного вопроса, как один из способов решения поставленной проблемы, но держать во внимании следует, что полученную информацию возможно использовать только для построения гипотезы.

Итак, в Западной Европе начало вторжений чужеземцев из Скандинавии относится к концу VIII столетия. Одной из первых удар принимает Ирландия, где зарубежными письменными источниками отмечается, что частой целью набегов являлись местные монастыри. Описание таких рейдов довольно часто выглядит достаточно кроваво и жутко, однозначно выставляя норманнов в негативном свете, изображая их «бичом божьим». Развитие исторической науки позволяет зарубежным исследователям не так категорично смотреть на данные события, давая возможность делать выводы и о положительном влиянии экспансии викингов. Например, сегодня имеется обоснованное мнение о том, что раннесредневековые записи о жестоких и разрушительных вторжениях скандинавов на Ирландию преувеличены. Это было связано с тем, что священнослужители, которые были основной мишенью из-за богатства монастырей, вели данные записи. Кроме того, викинги оказали значительное влияние на Ирландию в политической, экономической и культурной сферах. Например, ирландцы переняли некоторые скандинавские приемы военных действий, особенно в отношении оружия и тактики. Широкие связи викингов с другими Британскими островами и континентальной Европой расширили ирландскую торговлю в целом. Также вероятно, что экспансия со стороны скандинавов привела к выходу из стагнации существовавшего там общества и улучшила его состояние [6]. Конечно, можно заметить, что во время экспансии скандинавских народов положение религии в Ирландии и в Древней Руси значительно различалось. Так, на Ирландском острове христианство уже имело довольно широкое распространение и, как минимум, поддерживалось устоявшейся структурой монастырей.

С данным фактом нельзя поспорить, но по отношению к нашей проблеме, важен следующий момент: скандинавское воздействие не оказало какого-либо разрушительного влияния на развитие христианства в Ирландии. В то же время консолидация экономических и политических сил в связи с событиями «эры викингов» даже позволила церкви улучшить своё положение.

Еще один похожий процесс можно отыскать на территории недалеко от Древней Руси – Древнепольском государстве. Здесь условия принятия и распространения христианства были близки к условиям, которые сложились на территории Древнерусского государства. Несмотря на определенные версии о том, что христианство на территории Польши существовало еще в начале 9 века, официально оно было принято в 966 г., во время правления князя Мешко I. Часть исследователей считает, что именно в данный период на территории Древнепольского государства обнаруживается присутствие норманнов, а иногда даже самому князю Мешко I приписывают скандинавское происхождение. Как и в случае с историей Древней Руси, слабость имеющейся источниковой базы не позволяет окончательно отвергнуть или принять вышеупомянутые факты. В целом роль норманнов в ранней истории Польского государства является довольно дискуссионным вопросом, но большинство исследователей признают следующие факты: Польша имела экономические связи с купцами-варягами, а часть польской военной элиты, вероятно, была скандинавского происхождения [7, с. 30–56]. Это позволяет утверждать, что возможное присутствие скандинавского элемента на территории Древнепольского государства не оказывало достаточного влияния, чтобы остановить процесс распространения христианской религии. С другой же стороны вышеупомянутые факты могли косвенно способствовать данному процессу на территории Древней Польши, ведь утверждение новой государственной религии является сложной многофакторной реформой, которую практически невозможно реализовать в экономически и политически слабом государстве.

Таким образом, на сегодняшний день нельзя утверждать однозначное негативное или позитивное влияние варягов на появление и распространение христианства на территории Древней Руси. Решить проблему мешает, прежде всего, недостаточная источниковая база. Нахождение окончательного ответа представляется возможным только с решением «варяжского

вопроса», однако определенные выводы на основе имеющегося материала все же можно сделать. В ПВЛ встречаются упоминания христиан-варягов на территории Древнерусского государства до начала христианизации. В летописи так же говорится о существовании христианской церкви в Киеве до периода крещения, но подтвердить данный факт в настоящее время не представляется возможным. Поэтому данные доказательства в полной мере не раскрывают характер взаимоотношений варягов и христианской религии. Однако обзор и анализ иных примеров взаимоотношения норманнов с неязыческими религиями, в нашем случае с христианством, позволяют предположить некоторое позитивное влияние варягов на процесс христианизации Древнерусского государства. Это могло проявляться прямым путем, как это сообщает ПВЛ в контексте описания жизни княгини Ольги, так и косвенным, через экономические и политические преобразования, которые могли принести варяги на территорию Руси.

Список источников и литературы

1. Кузьмин, А. Г. «Варяги» и «Русь» на Балтийском море / А. Г. Кузьмин // Вопросы истории. – 1970. – № 10. – С. 28–55.
2. Кузьмин, А. Г. Крещение Киевской Руси / А. Г. Кузьмин. – М.: Алгоритм. – 2012. – 272 с.
3. Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова; коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова; при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича. – СПб.: Вита Нова, 2012. – 512 с.
4. Дитяткин, Д. Г. Варяге-христиане в Древней Руси (по русским и греческим источникам) / Д. Г. Дитяткин, Д. А. Ляпин // Журнал «Русская история» [Электронный ресурс]. – 2008. – №1–2. – Режим доступа: <http://rus-istoria.ru/library/text/item/1039-varyagi-hristiane-v-drevney-rusi-po-russkim-i-grechskim-istochnikam>. – Дата доступа: 24.10.2018.
5. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учеб. пособие для студентов вузов / М. Б. Бибииков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон и др.; Под ред. Е.А. Мельниковой. – М.: Логос, 2003. – 608 с.
6. Groeneveld, E. The Vikings in Ireland / E. Groenvald // Ancient History Encyclopedia [Electronic resource]. – 2017. – Mode of access: <https://www.ancient.eu/article/1162>. – Date of access: 31.02.2018.

7. Русь и норманны: Пер. с польского / Х. Ловмянский; Общ. ред. В. Т. Пашуто и др.; Вступ. ст. В. Т. Пашуто [с. 5–22; Послесл. Е. А. Мельниковой, В. Я. Петрухина; Комментар. В. Я. Петрухина]. – М.: Прогресс, 1985. – 304 с.

УДК 94:323.4(476)"1743-1744":271.2-9(476)

І. А. Кротава, М. А. Кротаў
ДУА «Гімназія №51 г. Гомеля»

ПАЎСТАННЕ ПАД КІРАЎНІЦТВАМ В. ВАШЧЫЛЫ: РЭЛІГІЙНЫ АСПЕКТ ІДЭАЛОГІІ

Аўтары матэрыялаў робяць выснову, што паўстанне 1740–1744 гг. на Крычыўшчыне пад кіраўніцтвам В. Вашчылы, праходзіла пад лозунгам абароны хрысціянства. Яны пераканоўваюць, што Вашчыла не ставіў мэты знішчэння феадальнай эксплуатацыі, а імкнуўся пад лозунгам “святой вайны супраць няверных” ліквідаваць мясцовае яўрэйства, з арандатарскай дзейнасцю якога ён звязваў збядненне жыхароў староства і абразу іх рэлігійнай годнасці.

Для савецкіх гісторыкаў паўстанне пад кіраўніцтвам Васіля Мацвеевіча Вашчылы ў Крычаўскім старостве ў 1740–1744 гг. было антыфеадальным паўстаннем сялян і гарадской беднаты. Акрамя таго, яны сцвярджалі, што, абвясціўшы сябе ўнукам Б. Хмяльніцкага, ён, нібыта, падкрэсліў імкненне паўстанцаў да ўз'яднання з Расіяй [1, с. 110–124].

Постсавецкая беларуская гістарычная літаратура падае паўстанне Вашчылы ў тым жа ключы антыфеадальнай барацьбы, аднак ужо не бачыць ў паўстанцах імкнення да ўз'яднання з Расіяй. Ды і “антыфеадальны” складнік паўстання ў апошні час знаходзіцца не ў фокусе увагі навукоўцаў і папулярызатараў гістарычных ведаў. У школьных падручніках, напрыклад, яно прадстаўлена як паўстанне сялян, якія ўсё яшчэ не рассталіся з ілюзіямі наконт «добрага спадара» – магната Г. Радзівіла [2, с. 98–99].

Падаецца, што вызначыцца з характарам паўстання дапамогло б даследаванне ідэалогіі паўстанцаў. Аднак чамусьці яна ніколі не з'яўлялася прадметам увагі даследчыкаў. Між тым, нават павярхоўнае вывучэнне таго, што можа разглядацца як элементы ідэалогіі

паўстанцаў, дае падставы гаварыць аб яго антыяўрэйскай накіраванасці.

Тым не менш, нельга сказаць, што пра антыяўрэйскі характар паўстання Вашчылы ў Беларусі ніхто нічога не ведае. Так, напрыклад, у артыкуле «Крычаў. Гісторыя горада», размешчаным на сайце беларускіх яўрэяў «Моё местечко. My shtetl», чытаем: «Паўстанне ... насіла, у тым ліку і антыяўрэйскі характар. Узброеныя сяляне і гараджане, якія далучыліся да іх, з крайняй жорсткасцю забівалі і рабавалі. Ад рук паўстанцаў загінула вялікая колькасць яўрэйскага насельніцтва... Упраўленне староствам на нейкі час фактычна апынулася ў руках кіраўніка паўстанцаў – купца і ўладальніка вёскі Селішча Васіля Вашчылы, які абвясціў сябе «атаманам Вашчылай, унукам Хмяльніцкага, вялікім гетманам войскаў, адказным за знішчэнне яўрэйства ў абарону хрысціянства» [3].

Сапраўды, Васіль Вашчыла не бедаваў – ён быў “ініцыятыўным і прадпрымальным гаспадаром” [4, с. 181]. Меў 0,1 валокі зямлі (каля 2 га), двух коней. Купіў для свайго карыстання ўрочышча пад назваю Казельск. Акрамя земляробства займаўся адыходніцтвам і гандляваў воскам. З палітычнай праграмы В. Вашчылы, якую ён выклаў у сваім маніфесце, адрасаваным Галоўнаму Літоўскаму Трыбуналу, вынікала, што варта было падпарадкоўвацца законным уладам і не бунтаваць супраць іх, за выключэннем тых выпадкаў, калі яны аказваліся падкупленымі яўрэямі. Яго маніфест абвясчаў яшчэ і іншае: «Узрушаны святой хрысціянскай верай, я рашыўся, наколькі дазваляць мне сілы, разам з іншымі годнымі людзьмі, якія любяць хрысціянства, знішчыць ... яўрэйскі народ, і з Божай дапамогай мне ўжо ўдалося скончыць з яўрэямі ў староствах Крычаўскаму і Прапойскаму...» [5, с. 523].

Хаця гэты маніфест быў апублікаваны ў штотымсячніку «Русская старина» яшчэ ў 1870 г. [5, с. 523], ён да гэтага часу не прыцягнуў да сябе сур’ёзнай ўвагі даследчыкаў. В.І. Мялешка, напрыклад, ўпамінаў дадзены маніфест ў сваёй манаграфіі [4, с. 208–209], аднак ні словам не абмовіўся аб яго галоўным змесце, таму як гэта супярэчыла той канцэпцыі “сялянскага паўстання”, якую ён імкнуўся абгрунтаваць.

Як лічыцца, у 1731 г. Геранім Радзівіл здаў Крычаўскае староства за 102 тысячы злотых у арэнду свайму скарбніку і адкупшчыку яўрэю Гдалю Іцкавічу. Атрымаўшы ў часовае валоданне староства, арандатар стаў актыўна здабываць з сітуацыі прыбытак [1, с. 110]. Ён увёў «адкупныя кабачныя і сажалкавыя грашовыя вялікія зборы і продаж пянькі, куплю солі і іншыя нязносныя абцяжарвання на сялян» [6, с. 389]. Прыгонныя

бязвыплата, у парадку працоўнай павіннасці, будавалі масты, дамбы, плаціны, дарогі, карчмы, млыны. Нават княгіня Ганна Сангушка-Радзівіл прызнала, што драпежніцтва арандатараў прывяло жыхароў староства да таго, што тыя «падаткаў дзяржаўных і казённых княжацкай казне не могуць плаціць» [6, с. 389].

Развівалася і іншая форма эксплуатацыі сялян – ліхварства. Затрымка выплаты або працэнтаў па ёй вялі за сабой канфіскацыю маёмасці даўжніка.

Сяляне і гараджане неаднаразова звярталіся да князя Радзівіла са скаргамі на прыгнёт, рабаванні і самавольства арандатара. Яны «слёзна» прасілі Радзівіла вызваліць іх ад незаконных пабораў, абараніць ад рабаванняў, патрабавалі адхіліць арандатара ад кіравання староствам і замяніць падстарасту іх кандыдатам. Многія сыходзілі за польска-расійскую мяжу [1, с. 112]. Але дарэмна...

У пачатку 1740 г. ў старостве пачаліся хваляванні: сяляне адмаўляліся выконваць павіннасці, не плацілі паншчыну. Яны скардзіліся Радзівілу, што ім нічога не застаецца рабіць, «як узяцца за рукі і выступіць, каб абараніць сябе ад гібелі» [1, с. 113]. Аднак нават В. І. Мялешка, пры ўсім яго жаданні выявіць прыкметы антыфеадальнай барацьбы, вымушаны быў заявіць, што сялянства староства было не вельмі схільна да бунту. Сяляне казалі, што яны нічога не маюць да князя Радзівіла і гатовыя падпарадкоўвацца яму. А тое, што адбылося ў старостве, – усё па віне арандатараў.

Між тым, смута прымусіла галоўнага арандатара – Гдаля Іцкавіча – ратавацца. Ён яшчэ ў 1740 г. збег у Копысь, а затым у Слуцк. Разам з ім, уцякаючы ад распраў, збеглі многія яго слугі. Пакінулі староства і ўсю сваю маёмасць некаторыя дробныя арандатары, якія трымалі ў арэндзе ад галоўнага арандатара Іцкавіча карчмы, мельніцы і інш. [4, с. 190].

Паўстанцы ўзялі пад кантроль упраўленне староствам і збор падаткаў з насельніцтва. Па просьбе сялян і па заданню Радзівіла у староства прыезджалі княжаскія камісары. Тут увесь час дыслацыравалася гусарская харугва. У Крычаве дзейнічаў гарадскі магістрат. На вёсцы асноўнай адміністрацыйнай фігурай быў войт [4, с. 190]. Большасць з іх дзейнічала заадно з Вашчылай. Паўстанцы карысталіся падтрымкай гарадскіх купцоў, мяшчан і нават пэўнай часткі беларускай праваслаўнай шляхты, якая нярэдка пасылала ім на дапамогу сваіх прыгонных.

Вашчыла і іншыя правадыры паўстання займаліся наладжваннем гаспадарчага жыцця. Войты ўзялі на сябе арэнду карчмамі і прамысловымі прадпрыемствамі. Яны шукалі новых

арандатараў з ліку гараджан, шляхты і высковай вярхушкі і здавалі ім у арэнду карчмы, мельніцы, рудні і інш. Да нашага часу дайшло больш 20 арэндных дагавароў, падпісаных В. Вашчылай і іншымі войтамі з канца 1740 г. па чэрвень 1741 г. Асобныя дагаворы падпісаны Іванам Карпачом і Стэсем Бачко [4, с. 191].

А. П. Ігнаценка сцвярджаў, што прынялі ўдзел у паўстанні, асабліва ў яго пачатковай стадыі, прадстаўнікі ніжэйшых слаёў праваслаўнага духавенства – сельскія і гарадскія святары [1, с. 115]. Князь Радзівіл у лісце ад 16 лютага 1744 г. да Магілёўскага праваслаўнага епіскапа І. Ваўчанскага скардзіўся: «Пресвитеры некоторые, с своевольным многолюдством збунтовався, несколькими тысячам крестьянства волю дали и поблагославили их на такое дело, чрез которое больше 1000 чел. смертно побили, и, присутствие своё имея при разбойниках, разные рухледи и деньги людские кровавым действием к себе позабирали и оных же крестьян к дальнейшим непотребным делам, не щадя и домом божьим, побудили» [1, с. 115]. У іншым лісце ад 21 лютага да таго ж Ваўчанскага Радзівіл зноў абвінавачваў святароў, што яны «сами для нападения на людей моих, в замке обретающихся, с своевольным многолюдством крестьянства совокупились.., на всякое зло подговаривали, как и нападение учиня, людей тирански побили и тех же убогих людей убитых и потопленных забранные вещи у помянутых пресвитеров остались» [1, с. 115].

У рэшце рэшт шматлікія скаргі насельніцтва староства, блізкасць расійскіх межаў, куды пастаянна беглі сяляне і гараджане, і, нарэшце, пачатак адкрытай узброенай барацьбы прымусілі Радзівіла пайсці на задальненне галоўнага патрабавання сваіх падданных. Ён перагледзеў свае адносіны з братамі Іцкавічамі – Гдалем і Шмуїлам і ў канцы чэрвеня 1741 г. перадаў Крычаўскае староства ў арэнду на 2 гады вербельскаму старасце Марціну Літавору Храптовічу [4, с. 194]. У першы час свайго гаспадарання ў старостве таму удалося ўстанавіць больш менш нармальныя ўзаемаадносіны, прынамсі, з асобнымі правадырамі сялян. Стэсь Бачко, напрыклад, стаў арандатарам карчмы ў мястэчку Міхалёва [4, с. 195]. Гэта вельмі паказальны прыклад – адзін з кіраўнікоў паўстання стаў арандатарам карчмы і замяніў сабою арандатара-яўрэя. Але ў хуткім часе сітуацыя змянілася – Храптовіч пачаў рабаваць сялян, як і яго папярэднікі – Іцкавічы. Яму дапамагала ў гэтым шляхта староства, нанятыя гультыі, якія ездзілі па сёлах і вымагалі грошы ў сялян [4, с. 197]. Гэта выклікала новую актывізацыю паўстанцаў.

У пачатку студзеня 1744 г. за ўціхамірванне паўстання ўзяўся сам князь Г. Радзівіл. Сабраўшы і ўзброіўшы значныя сілы, ён

накіраваў іх у Крычаўскае староства. 15 студзеня 1744 г. карныя войскі, узначаленыя палкоўнікам Пестжэцкім, ўступілі ў Крычаў і размясціліся ў замку. Спробы Пестжэцкага схіліць паўстанцаў да падпарадкавання шляхам распаўсюджвання сярод насельніцтва староства універсалаў Радзівіла, якія заклікалі да пакоры, не ўвянчаліся поспехам. Не з’явіліся ў Крычаў для атрымання адпаведных распараджэнняў і сельскія войты. Сітуацыя зайшла ў тупік і блізлася крывавае развязка канфлікту.

Падчас штурму паўстанцамі Крычаўскага замка 18 студзеня 1744 г. і атакі лагера паўстанцаў у в. Царковішча ў ноч з 25 на 26 студзеня таго ж года, апошнія былі разгромлены. Карнікі ўчынілі жорсткую расправу над пераможанымі. Па словам А. К. Мейера (расійскага гісторыка, этнографа і г.д.), які апісваў Крычаўскае паўстанне: «Кричев весь тогда был обagrён кровью, и расставленные по всем улицам на правом берегу виселицы и кольца через несколько дней грозное и страшное представляли позорище» [7, с. 91].

Аднак усё ж такі ўладальнік староства быў вымушаны пайсці на некаторыя ўступкі насельніцтву: прапанаваў сялянам вярнуцца на свае землі, вызваляў насельніцтва ад многіх павіннасцей, ад прымусовых работ на паташных заводах і па будаўніцтву дарог, замяніўшы іх грашовым чыншам, аб’явіў аб сваім намеры не здаваць староства ў арэнду, абяцаў сваім падданым быць ім ва ўсім абаронцам [1, с. 123–124].

Такім чынам, паўстанне пад кіраўніцтвам В. Вашчылы, насуперак існуючаму яго азначэнню, не можа лічыцца “сялянскім паўстаннем”. Уздел у ім сялян не азначаў таго, што яны сапраўды змагаліся супраць феадалаў, як сваіх класавых ворагаў з мэтай ліквідацыі іх панавання. В. Вашчыла не ставіў перад сабой мэты барацьбы з урадам. У сваім маніфесце, ён заяўляў: “У паклёпе, паданым на мяне яўрэйскімі пратэктарамі, гаворыцца, што быццам бы я ўзнімаю бунт і з мячом у руках іду суперак урада. Гэта – паскудная і злая хлусня. Мне гэтага і ў думку ніколі не прыходзіла, я – хрысціянін” [5]. Сярод удзельнікаў паўстання было шмат людзей, якія займалі пэўнае становішча ў адміністрацыйным кіраўніцтве староствам, мяшчан і збяднелых шляхцічаў, якіх не задальняў вялікі ўплыў арандатараў яўрэйскага паходжання ў гаспадарцы. Галоўным лозунгам паўстання быў лозунг “святой вайны супраць няверных” [5]. Правадыры паўстання барацьбу вялі дзеля таго, каб самім заняць месца арандатараў-яўрэяў у сістэме эксплуатацыі жыхароў староства.

Да Крычаўскага паўстання, да таго ж, была прыкавана ўвага расійскіх прыгранічных уладаў, якія прыкладалі намаганні

да дастабілізацыі сітуацыі на сумежных тэрыторыях Рэчы Паспалітай. Не падлягае сумненню, што сярод паўстанцаў было шмат расійскіх падданных. У іх ліку быў і сам кіраўнік паўстання – В. Вашчыла [8, л. 41]. Што ж тычыцца ролі праваслаўных святароў у паўстанні, то тут таксама усё зразумела – праваслаўная царква ў Расійскай імперыі дзейнічала ў рэчышчы дзяржаўнай палітыкі і павінна была ўдзельнічаць у рашэнні яе задач. Да таго ж падтрымка святарамі паўстанцаў вынікала і з іх асабістых перакананняў у адносінах да іншаверцаў.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Игнатенко, А. П. Борьба белорусского народа за воссоединение с Россией (вторая половина XVII-XVIII в.) / А. П. Игнатенко. – Мн.: Изд-во БГУ им. В.И. Ленина, 1974. – 192 с.

2. История Беларуси, вторая половина XVI – конец XVIII в.: учебное пособие для 8-го кл. общеобразоват. учрежд. с рус. яз. обуч. / В. А. Белозорович, И. П. Крень, Н. Н. Ганущенко. – Мн.: Изд. Центр БГУ, 2010. – 191 с.

3. Литин, А. Кричев, история города / А. Литин, И. Шендерович // Проект «Голоса еврейских местечек. Могилевская область». Международный центр культуры «Израиль-Беларусь» Еврейский культурный центр «Мишпоха» (г. Витебск) // Моё местечко. My shtetl – Режим доступа: http://shtetle.com/shtetls_mog/krichev/krichev.html – Дата доступа: 19.09.2018.

4. Мелешко, В. И. Классовая борьба в белорусской деревне во второй половине XVII-XVIII в. / В. И. Мелешко. – Мн.: Наука и техника, 1982. – 254 с.

5. Именной указ, объявленный казанскому гражданскому губернатору в предложении генерал-прокурора князя Куракина (время посылки предложения в указ губернского правления от 11 сентября 1798 года, №14888, Царевококшайскому городничему не обозначено) // Указы и распоряжения, состоявшиеся в царствование Павла I // Русская старина. – 1870. – Т.2. – Кн. 7–12, [июль-декабрь]. – С. 521–524 // Режим доступа: <https://www.prilib.ru/item/362552> – Дата доступа: 19.09.2018.

6. Белоруссия в эпоху феодализма. Сборник документов и материалов: В 3 т. Т.2. С середины XVII до конца XVIII века до воссоединения с Россией / Академия Наук БССР, Институт истории; Архивное управление МВД БССР. – Мн.: Изд-во Академии наук БССР, 1960. – Т.2. – 560 с.

7. Мейер, А. Описание Кричевского графства или бывшего староства Гр. Ал. Потёмкина 1786 г. / А. Мейер // Могилевская старина. – 1901. – Вып. 2. – 158 с.

8. Справа про створення російсько-польської комісії для розгляду скарг волинсько-литовського півчашого кн. Радзивіла на свого підданого Воцилу В., який перебував під арештом у м. Київ і звинувачувався в організації і керівництві повстання селян Кричевського староства і про вжиття заходів до повернення російських підданих втікачів і з Кричевського староства. 17 лютого 1744 р. – 18 серпня 1745 р. // Центральний державний історичний архів України (ЦДІАК України), м. Київ. – Ф. 59, Оп. 1, Д.1176. – Л. 1–352.

УДК 271.22(497.11)-9"19/20"

М. В. Савенок

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

СЕРБСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Статья посвящена рассмотрению истории Сербской православной церкви, анализу ее изменений в рамках разных политических ситуаций и режимов. Также затрагиваются особенности появления и становления Македонской православной церкви и Свободной Сербской православной церкви.

Начало второй половины 20 века, а именно послевоенное время, стало новым витком испытаний в истории Сербской православной церкви. Вторая половина 40-х и 50-е гг. стали периодом восстановления и приходом в нормальное состояние всей церковной структуры. За годы Второй мировой войны Церковь понесла очень большие потери. Было уничтожено немалое количество храмов и убито не менее большое количество священнослужителей.

Так, тогдашнему патриарху Гавриилу V пришлось ряд очень сложных проблем. Одной из таких проблем стало финансовое положение церкви. С приходом коммунистической власти в Югославии на Церковь пало бремя платить слишком большие для послевоенной разрухи налоги. На это патриарх жаловался

и представителю СССР в балканской стране А. Зубову: «обдирают церковь как липку» [1; с. 264].

В 1950 г. патриарх Гавриил скончался. Ему на смену пришел патриарх Викентий. И на протяжении восьми лет своего руководства ему пришлось бороться с целым рядом трудностей. Патриарх испытывал трудности со стороны правительства, которые имели не самое положительное отношение к СПЦ (Сербская православная церковь). Помимо этого, активизировались и македонские священники, которые стали все более упорно продвигать идеи независимости тамошней церкви от белградского центра. Но постепенно главе Церкви удалось стабилизировать ситуацию. Немного поостыли трения между правящими властями Югославии и СПЦ. Удалось сохранить богословский факультет, который относился к стенам Белградского университета. Правда стоит сделать оговорку, что он все же был выведен из состава вуза, но при этом стал самостоятельной единицей при СПЦ. Поэтому и все траты на данное учреждение теперь также легли на плечи Церкви (в состав главного университета страны факультет вернется лишь в 2004 г.) [2]. Также СПЦ была сторонником нормализации отношений между Югославией и СССР. Это требовалось для упрощения сотрудничества с РПЦ (Русской православной церковью). Но в итоге все дошло до того, что Броз Тито сделал патриарха невыездным лицом, что стало еще одним препятствием для осуществления идей этого самого сотрудничества.

В 1958 г. патриарха Викентия не стало. Новым лидером СПЦ стал патриарх Герман. Он начал проводить активные реформы духовного образования будущих священнослужителей. Но несмотря на все это, при патриархе Германе в истории СПЦ 20-го века случилось два самых важных события. Оба оказались расколами. Стоит начать с отделения от СПЦ так называемой Свободной Сербской православной церкви. В 1963 году коммунистическая власть в Югославии стала давить на американского митрополита Дионисия (Миливоевича). Несогласный с политикой коммунистов митрополит был против сотрудничества с ними, вследствие чего под нажимом властей был смещен со своего поста. Отказавшись признать законным смещение, он откололся от Сербской церкви, основав независимую сербскую митрополию в США, которую назвал Свободной Сербской православной церковью. Так случился так называемый «американский раскол». В 1977 г. Церковь получила свое второе название. В Грэслэйк (штат Иллинойс, США) был построен Ново-Грачаникский монастырь. Появилась «Новограчаницкая

митрополия». Просуществовало данное формирование до 2009 г., когда решением Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви все структуры были упразднены [3].

Вторым расколом стало отделение и превращения в самостоятельную единицу на православной карте мира Македонской православной церкви. Как уже писалось выше, македонцы начали вынашивать данные идеи еще в 40-е годы. Проблема состояла в том, что СПЦ не признавала не только право на свою церковь, но и сам македонский народ и его язык, считая их просто частью не до конца осознавших себя и запутавшихся сербов. Но с течением времени, не без участия властей, македонскому духовенству все же удалось добиться результата. В 1958 г. появилась автономия Македонской православной церкви. Далее они начали добиваться автокефалии. Сербская сторона была против такого. Но все в 1967 г. Македонская православная церковь добыла свою самостоятельность. Опять-таки не без помощи местной правительственной верхушки, сидящей в Скопье [4]. Церковь перешла на новоюлианский календарь, обозначив еще и таким способом свою обособленность от сербов. Споры на Балканах не утихают и доселе. В 21-ом веке они получили новый импульс. Македонское правительство сделало вне закона Охридскую архиепископию, принадлежащей СПЦ. Далее в этот конфликт включилась и третья сторона – Болгарская православная церковь (БПЦ). Софийское духовенство стало на путь того, чтобы ее признали Матерью-Церковью для МПЦ. Пока этот вопрос не решен. К нему также подключились и другие православные церкви, которые выбрали разные стороны спора [5].

Если кратко описывать 90-е гг., период военного конфликта в Югославии, то тут можно выделить условную позицию СПЦ, которая придерживалась скорейшего окончания братоубийства и уничтожения огромного количества земли. За это ратовал и патриарх того времени Павел.

Современное положение СПЦ еще и осложнено косовским вопросом. На данный момент очень сложно определить количество православных в регионе из-за сложившейся там ситуации. Поэтому данный аспект православия в Сербии еще нуждается в более детальном исследовании.

Таким образом, можно увидеть, что исследуемый отрезок времени в истории СПЦ случалось несколько важных событий. Это и два раскола, и война на территории Югославии, и, последовавшая за ней, косовская проблема.

Список источников и литературы

1. Волокитина Т., Мурашко Г., Носкова А. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50-х годов XX век. – М.: Российская политическая энциклопедия, Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008. – С. 264.
2. Православный богословский факультет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bfspc.bg.ac.rs/fakultet.php>. – Дата доступа: 09.11.2018.
3. Решением Священного Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви о арондацији епархия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.spc.rs/sr/odluka_svetog_arhijerejskog_sabora_srskepravoslavne_crkve_o_arondaciji_eparhija. – Дата доступа: 09.11.2018.
4. Македонска Православна Црква – Охридска Архиепископија [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mpc.org.mk/MPC/istorija.asp>. – Дата доступа: 09.11.2018.
5. Константинопольский Патриархат осудил действия Болгарского Патриархата относительно Македонской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/7884704.html>. – Дата доступа: 09.11.2018.

УДК 271.2(476)"20"

С. А. Чаропка

Гомельскі дзяржаўны

ўніверсітэт імя Францыска Скарыны

МЕСЦА БЕЛАРУСКАЙ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ Ў СУЧАСНЫМ ПРАВАСЛАЎНЫМ СВЕЦЕ

Праваслаўная царква у першыя два дзесяцігоддзі XXI ст. з'яўляецца дамінуючай рэлігійнай арганізацыяй у Беларусі. Беларуская Праваслаўная Царква альбо на 2018 год з'яўляецца самай масавай рэлігійнай арганізацыяй у Рэспубліцы Беларусь. Аднак, нягледзячы на свой вялікі аўтарытэт у грамадстве статусу самакіруюмай царквы не мае і працягвае заставацца экзархатам Рускай Праваслаўнай Царквы.

Нягледзячы на агульны працэс секулярызацыі грамадства у свеце налічваецца больш за 220–260 млн. адэптаў праваслаўных цэркваў. Такім чынам, праваслаўе ўяўляе сабой трэцюю па колькасці

хрысціянскую канфесію, саступаючы па колькасці вернікаў Рымска-каталіцкай касцёлу (РКК), якая налічвае 1,1–1,25 млрд. адэптаў, і пратэстантызму, што мае каля 800 млн. прыхільнікаў [1]. У цэлым, праваслаўныя складаюць 10–12% ад усіх хрысціян свету.

Аднак у адрозненне ад каталіцызму, большасць вернікаў якога належаць да адной царкоўнай арганізацыі - Рымскай каталіцкага касцёла (98,5% каталіцкіх вернікаў вызнаюць лацінскі абрад і адносяцца непасрэдна да РКК, ўсяго толькі каля 17,5 млн. чалавек, што складае 1,5% прыхаджан, належаць да цэркваў, якія знаходзяцца ва ўніі з РКК), Праваслаўная царква складаецца з некалькіх дзясяткаў кананічных, а таксама некананічных цэркваў [2]. Трэба адзначыць, што больш 90% праваслаўных вернікаў належаць да кананічных структур [3]. У сваю чаргу кананічныя царквы падзяляюцца на аўтакефальныя, аўтаномныя і самакіруюемыя.

На 2018 год дзейнічаюць 14–15 кананічных аўтакефальных праваслаўных цэркваў. Аўтакефальнай статус Праваслаўнай царквы ў Амерыцы прызнаецца не усімі, а толькі 5 праваслаўнымі цэрквамі. Гістарычна склалася, што сярод роўных па статусу праваслаўных першаіерархаў, «першыства гонару» належыць патрыярху Канстанцінопальскай праваслаўнай царквы. Нават афіцыйная назва гэтай структуры – «Сусветны патрыярхат», падкрэслівае асаблівы статус гэтай царквы сярод іншых памесных цэркваў [4]. Аднак нягледзячы на такі высокі статус, па колькасці прыхаджан, гэтая царкоўная структура прыкметна саступае іншым, так званым памесным цэрквам. Паводле ацэнак рэлігіязнаўцаў на 2010 г. колькасць вернікаў Сусветнага патрыярхату Канстанцінопаля можна ацаніць у 3,5 млн. чалавек, у той час, калі колькасць вернікаў Рускай праваслаўнай царквы ацэньвалася ў 90–120 млн. прыхаджан. У цэлым, па колькасці вернікаў Сусветны патрыярхат займае 7 месца сярод праваслаўных цэркваў, саступаючы Рускай, Румынскай, Эладскай, Сербскай, Балгарскай і Грузінскай праваслаўным цэрквам [4].

Найбольш шматлікай сярод памесных праваслаўных цэркваў з'яўляецца Руская праваслаўная царква (РПЦ), пад амафорам патрыярха якой па прыблізных ацэнак знаходзіцца прыблізна крыху менш за палову ўсіх праваслаўных хрысціян свету. У структуры гэтай царквы налічваецца больш за 300 епархій, 462 мужчынскіх і 482 жаночых манастыра, 36 878 храмаў і іншых памяшканняў, у якіх здзяйсняецца Боская літургія, служаць больш за 400 біскупаў і каля 40 тыс. святароў і дыяканаў [5].

У выніку геапалітычных трансфармацый ХХ ст., якія прывялі да змен межаў, утварэння новых або адраджэння раней існаваўшых дзяржаў, істотнага змяшэння тэрыторыі Расійскай дзяржавы, склалася сітуацыя, у выніку якой уплыў РПЦ стаў выходзіць далёка за

сучасныя межы Расійскай Федэрацыі. У практыцы сусветнага Праваслаўя звычайным з'яўляецца наяўнасць у многіх праваслаўных народаў, якія маюць сваю нацыянальную дзяржаву, памесных (нацыянальных) цэркваў, якія маюць аўтакефальны, аўтаномны або самакіруемы статус. У юрысдыкцыі РПЦ аўтаномнымі з'яўляюцца Японская і Кітайская праваслаўныя цэрквы. У шэрагу дзяржаў, якія аднавілі сваю незалежнасць або ўтварыліся ў выніку геапалітычнай трансфармацыі канца ХХ ст., звязанай з распадам СССР, узнікла некалькі самакіруемых цэркваў пад амафорам Маскоўскага патрыярхату. Такімі цэрквамі з'яўляюцца Латвійская праваслаўная царква, Праваслаўная царква Малдовы, Эстонская праваслаўная царква (ЭПЦ МП) і Украінская праваслаўная царква Маскоўскага патрыярхату (УПЦ КП). Да самакіруемых цэркваў РПЦ належаць і Руская праваслаўная царква за мяжой (РПЦЗ),

Кожная памесная праваслаўная царква ў межах сваёй дзяржавы фактычна ўяўляе сабою нацыянальную гістарычную царкву. Тэрыторыя адпаведнай дзяржавы, адпаведна, разглядаецца як так званая «кананічная тэрыторыя», на якой можа дзейнічаць толькі адна з супольнасці кананічных праваслаўных цэркваў. Дзейнасць іншых праваслаўных цэркваў дапускаецца толькі з дазволу мясцовай царквы звычайна для прадстаўнікоў нацыянальнай дыяспары. Аднак падобны падыход небяспечны з-за шэрага прычын. Перш за ўсё, не заўсёды памесныя царквы могуць дамовіцца паміж сабой, што вядзе да міжцаркоўнай напружанасці.

Акрамя таго, пры натуральных геапалітычных трансфармацыях граніцы дзяржаў мяняюцца, адны дзяржавы знікаюць, іншыя з'яўляюцца, у сувязі з чым для паўстае пытанне аб адпаведным змяненні межаў «кананічных тэрыторый» і нават пра нараджэнне новых памесных цэркваў. Спрэчкі аб «кананічных» тэрыторыях і праве царквы на аўтакефалію часта прыводзяць да канфліктаў паміж кананічнымі праваслаўнымі цэрквамі.

У прыватнасці, пасля распаду СССР па-за межамі Расійскай Федэрацыі апынуўся шэраг дзяржаў, дзе кампактна пражывае праваслаўнае насельніцтва. У змяніўшыхся гістарычных умовах РПЦ, ня звужаючы сваёй «кананічнай тэрыторыі», пайшла на прадстаўленне самакіравання Латвійскай, Эстонскай, Украінскай праваслаўным цэрквам і Праваслаўнай царквы Малдовы. Тым не менш, гэты крок не здолеў прадухіліць сепаратысцкія тэндэнцыі сярод часткі мясцовых прыхаджан.

Найбольш складаная сітуацыя склалася ва Украіне, дзе да канца ХХ ст. аформілася тры буйных праваслаўных царкоўных структуры – самакіруемая «з правамі шырокай аўтаноміі» Украінская праваслаўная царква Маскоўскага патрыярхату (УПЦ МП),

Украінская праваслаўная царква Кіеўскага патрыярхату (УПЦ КП) і Украінская аўтакефальная праваслаўная царква (УАПЦ). Да кастрычніка 2018 г. усе кананічныя праваслаўныя царквы займалі кансалідаваную пазіцыю ў непрызнанні «кананічнасці» УПЦ КП і УАПЦ. Аднак пасля прыняцця сінодам Сусветнага патрыярхату 11 кастрычніка 2018 г. рашэння аб адмене Сінадальнага ліста 1686 г. і прызнанні кананічнасці духавенства УПЦ КП і УАПЦ ўзаемаадносіны паміж КПЦ і РПЦ рэзка абвастраліся [6]. 15 кастрычніка 2018 г. сінод РПЦ разарваў эўхарыстычныя зносіны са Сусветным патрыярхатам, у той жа час ва Украіне пачаўся працэс па стварэнні аўтакефальнай памеснай царквы. Беларуская праваслаўная царква падтрымала пазіцыю сінода РПЦ у адносінах да КПЦ.

У Беларуская праваслаўная царква альбо на 2018 год з'яўляецца самай масавай рэлігійнай арганізацыяй у Рэспубліцы Беларусь. Некананічныя праваслаўныя царквы на сённяшні дзень у Беларусі не зарэгістраваныя і шырокай падтрымкі не маюць. Такім чынам, няма сумневу, што пры правядзенні апытанняў большасць рэспандэнтаў, якія вызначаюць сябе праваслаўнымі, далучаюць сябе да БПЦ. У абсалютных лічбах – гэта амаль 8 млн. чалавек.

Па колькасці прыхаджан БПЦ значна пераўзыходзіць многія з існуючых аўтакефальных цэркваў, не кажучы ўжо пра аўтаномныя і самакіруемыя. Па масавасці БПЦ саступае толькі Рускай, Румынскай і Эладскай цэрквам. Па крытэрыю масавасці БПЦ знаходзіцца на ўзроўні такіх аўтакефальных цэркваў як Сербская і Балгарская праваслаўныя цэрквамы. Больш за тое, у адрозненне ад многіх аўтакефальных цэркваў, якія не маюць якога-небудзь асаблівага статусу ў сваёй дзяржаве, у Беларусі згодна з Законам аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях, дзяржава дэкларуе прызнанне «вызначальнай ролі Праваслаўнай царквы ў гістарычным станаўленні і развіцці духоўных, культурных і дзяржаўных традыцый беларускага народа» [7]. У 2003 г. было падпісанае Пагадненне аб супрацоўніцтве паміж Рэспублікай Беларусь і БПЦ. Больш высокі статус у сваіх дзяржавах маюць толькі Эладская і Румынская праваслаўныя цэрквы, якія абвешчаны дзяржаўнымі. Узровень даверу насельніцтва Рэспублікі Беларусь да Царквы (маюцца на ўвазе ўсе цэрквы Беларусі) у IV квартале 2016 года дасягнуў 77%, што вышэй, чым, напрыклад, у Расійскай Федэрацыі (71%) [8, с. 17].

Аднак нягледзячы на такія высокі статус Беларускай праваслаўнай царквы ў вачах дзяржавы і грамадства, яна не мае якога-небудзь аўтаномнага альбо самакіруемага становішча. Паводле главы XIII Статуту РПЦ, БПЦ не з'яўляецца царквой, як напрыклад Латвійская або Малдаўская цэрквы, а тым больш Украінская, а ўяўляе сабой экзархат РПЦ. Артыкул 15 главы XIII Статута РПЦ паведамляе

наступнае: «У Рускай Праваслаўнай Царкве ў цяперашні час маецца Беларускі Экзархат, які знаходзіцца на тэрыторыі Рэспублікі Беларусь. «Беларуская Праваслаўная Царква» – іншая афіцыйная назва Беларускага Экзархата»[9].

У адрозненні ад царквы, экзархат з'яўляецца аб'яднаннем некалькіх епархій РПЦ, у аснове якога пакладзены «нацыянальна-рэгіянальны прынцып». Прынцыповыя адрозненні ў паміж аўтаномнай (самакіруемай) царквой і экзархатам палягае перад усім у арганізацыі кіравання. Калі ў аўтаномнай царкве прадстаяцель выбіраецца мясцовым саборам, а пасля зацвярджаецца маскоўскім патрыярхам, у самакіруемай царкве прадстаяцель выбіраецца мясцовым саборам з ліку кандыдатаў, якія папярэдне ўхваліў маскоўскі патрыярх і Свяшчэнны Сінод РПЦ, то экзарх (у адносінах да яго ў Статуце РПЦ вызначэнне «прадстаяцель» не выкарыстоўваецца) выбіраецца Свяшчэнным Сінодам РПЦ, а пасля прызначаецца маскоўскім патрыярхам. Такое адрозненне статуса БПЦ выглядае дзіўным у параўнанне са статусам, які мае УПЦ МП. Фармальна Украінская царква мае статус «самакіруемай з правамі шырокай аўтаноміі», з правам самастойнага выбару прадстаяцеля з наступным бласлаўленнем маскоўскім патрыярхам [16].

Такім чынам, у ходзе геапалітычнай трансфармацыі ва Усходняй Еўропе, праходзіў працэс дэзінтэграцыі ў праваслаўным свеце. Прычынай гэтаму стала ўзмацненне нацыянальных рухаў у новых краінах і ўзнікненне супярэчнасцяў паміж кананічнымі цэрквамі па пытанню аб «кананічных» межах, а таксама аднабаковае абвяшчэнне аўтакефаліі некаторымі цэрквамі. У новых умовах РПЦ пайшло на прадстаўленне самакіравання праваслаўным цэрквам ў Эстоніі, Малдове, Латвіі і самакіраванне з шырокімі правамі аўтаноміі ва Украіне. Аднак, Беларуская праваслаўная царква, нягледзячы на свой вялікі аўтарытэт у грамадстве і маштабы (па колькасці прыхаджан БПЦ значна перавышае колькасць вернікаў Эстонскай, Латвійскай і Малдаўскай праваслаўных цэркваў разам узятых), самакіравання ў тым аб'ёме, які маюць названыя вышэй цэрквы, не атрымала. Беларуская праваслаўная царква працягвае заставацца Беларускім экзархатам Рускай праваслаўнай царквы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Christianity 2015: Religious Diversity and Personal Contact – [Электронны рэсурс]. – Режим доступа: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-traditions> – Дата доступа: 12.11.2018.

2. The Eastern Catholic churches 2013. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat13.pdf> – Дата доступа: 12.11.2018.
3. Melton J. Gordon, Martin Baumann. Religious Adherents of the World by Continent and Region // Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. – Second Edition. – Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford, England: ABC-CLIO, 2010. – P. lix. – 3200 p.
4. Οικοουμενικόν Πατριαρχείον. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.patriarchate.org/>. – Дата доступа: 12.11.2018.
5. Святейший Патриарх огласил статистические данные о жизни Русской Православной Церкви. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: Патриархия.ru, 29 ноября 2017. – Дата доступа: 12.11.2018.
6. Ανακοινωθέν (11.10.2018). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.patriarchate.org/announcements>. – Дата доступа: 12.11.2018.
7. Закон Республики Беларусь "О свободе совести и религиозных организациях" – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://forb.by/node/78>. – Дата доступа: 12.11.2018.
8. Республика Беларусь в зеркале социологии. Сборник материалов социологических исследований за 2016 год. Под общей ред. А.П. Дербина. – Минск, 2015. – 199 с.
9. Устав Русской Православной Церкви – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru>. – Дата доступа: 12.11.2018.

УДК 322(476):316.7

В. А. Одиноченко

Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины

**ПОЛИТИКА СОВРЕМЕННОГО БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВА В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СФЕРЕ:
КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ**

Рассматривается государственная конфессиональная политика в современной Беларуси. Показано, что она проводится в соответствии с кооперационной моделью. Взаимодействие с религиозными организациями осуществляется в зависимости от их места в белорусской культурной традиции. Основной целью

политики в конфессиональной сфере современного белорусского государства является обеспечение межрелигиозного согласия.

Целью статьи является анализ политики, которая в настоящее время проводится руководством Беларуси в отношении религиозных организаций. Она строится в соответствии с тем, как власти определяют место конкретной конфессии в белорусской культурной традиции.

Мы опираемся на положение о том, что «государственная политика в религиозной сфере задана не только существующими законодательными принципами и нормами, но и социокультурными параметрами, определяющими ее конкретную специфику в том или ином обществе» [1, с. 7].

В качестве инструмента анализа нами использовалось понятие «государственная политика в конфессиональной сфере». По мнению Уполномоченного по делам религий и национальностей Л. П. Гуляко, именно с его помощью описываются взаимоотношения государства и религиозных организаций [2, с. 14].

При этом мы отличаем те положения, которые провозглашены в современном белорусском законодательстве и выступлениях официальных лиц, касающихся конфессиональной сферы, от реального положения. На наш взгляд, они характеризуют не столько религиозную сферу в стране, сколько направленность деятельности государственных органов.

Подчеркнем, что в целом общественная ситуация в современной Беларуси не является устоявшейся, и важную роль в ее формировании играет деятельность государства. Это касается и конфессиональной сферы. Государство – один из основных субъектов ее формирования, поскольку у него есть властные рычаги. Однако также на конфессиональную сферу современной Беларуси оказывает влияние деятельность правозащитного сообщества и позиция самих религиозных организаций.

Необходимость выработки государственной политики в конфессиональной сфере обусловлена характером переходного этапа, на котором находится современная Беларусь. Одним из его аспектов является отказ от атеистической политики, проводимой в Советском Союзе, и постепенное налаживание религиозной жизни в условиях независимого государства.

Государственная политика в конфессиональной сфере является одной из приоритетных тем исследования современного белорусского религиоведения. Отмечается, что она формируется в зависимости от следующих трех основных типов государственно-конфессиональных

отношений: «идентификационного (с государственной религией), сепарационного (на основе принципа отделения религии от государства) и кооперационного (на основе принципа сотрудничества государства и религиозных организаций» [1, с. 6]. Исходят из того, что современное белорусское законодательство, регулирующее конфессиональную сферу, «эволюционирует от сепарационной модели к кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений» [3, с. 15].

В Преамбуле принятой в 2002 году редакции закона «О свободе совести и религиозных организациях» сказано: «Настоящий Закон регулирует правоотношения в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания... исходя из:... признания определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси; неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама» [3].

Руководствуясь данными установками, наиболее тесно в настоящее время государство взаимодействует с Белорусской православной церковью. В 2003 г. между ними было подписано соглашения о сотрудничестве. В качестве приоритетных сфер совместной деятельности названы: «общественная нравственность, воспитание и образование, наука, культура и творческая деятельность, здравоохранение, социальная защита, благотворительность, содействие укреплению института семьи, материнства и детства, средства массовой информации, профилактика правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы, и лицах, отбывших наказание, воспитательная, социальная и психологическая работа с военнослужащими и сотрудниками военизированных формирований, охрана окружающей среды» [5]. Анализ сфер сотрудничества, обозначенных в данном соглашении, показывает, что государство рассматривает Белорусскую православную церковь как общественный институт, обеспечивающий прежде всего укрепление моральной сферы.

При определении роли той или иной конфессии в национальной культурной традиции, белорусские власти в значительной степени ориентируются на Россию. В ней, действительно, православие может рассматриваться, как конфессия, оказавшая определяющее влияние на формирование ценностей национальной культуры. В случае же Беларуси, на наш взгляд, при анализе культурной традиции акцент

следует делать на традиционную поликонфессиональность и толерантность.

На 1 января 2018 года в Беларуси было зарегистрировано следующее число религиозных общин различных направлений:

Наименование конфессии	
Православная церковь	1687
Старообрядческая церковь	34
Римско-католическая церковь	497
Католики латинского обряда	1
Греко-католическая церковь	15
Реформатская церковь	1
Лютеранская церковь	27
Евангельские христиане баптисты	281
Новоапостольская церковь	21
Пресвитерианская церковь	1
Христиане веры евангельской	521
Христиане полного Евангелия	59
Христиане веры апостольской	11
Церковь Христова	5
Мессианские общины	3
Адвентисты седьмого дня	73
Свидетели Иеговы	27
Мормоны	4
Иудейская религия	38
Прогрессивный иудаизм	14
Мусульманская религия	24
Бахаи	5
Кришнаиты	6
Армянская апостольская церковь	2
Буддизм	1
Всего	3358

Таким образом, в настоящее время в Беларуси действуют общины, принадлежащие к двадцати пяти религиозным направлениям. Некоторые из них являются довольно многочисленными. То, что в Преамбуле Закона о свободе совести и религиозных организациях только пять направлений упомянуты как связанные с национальной культурной традицией, создает

дополнительные трудности при проведении конфессиональной политики.

Кроме того, при определении направлений политики в конфессиональной сфере современной Беларуси необходимо учитывать характер религиозности в стране.

Социологические исследования показывают, что подавляющая часть населения причисляет себя к той или иной конфессии. Опрос, проведенный в мае–июне 2016 года Институтом социологии НАН Беларуси, показал, что «с православием себя отождествляет 78,3 % респондентов, с католицизмом – 9,5 %, с протестантизмом – 0,9 %, с исламом – 0,5 %» [6, с. 61].

Примерно те же результаты дало и исследование Информационно-аналитического центра при Администрации Президента Республики Беларусь. Согласно ему, в 2016 г. «абсолютное большинство населения (95 %) относит себя к различным конфессиям: православной (84 %), католической (8,5 %), другим (2,5 %)» [7, с. 104].

Однако речь здесь идет о самоидентификации. Если же при анализе религиозности учесть такие, более объективные, критерии, как культовые поведение, знакомство со священными текстами своей религии, знание ее моральных норм и, что очень важно, готовность им следовать, то количество тех, кого можно определить как верующих, существенно сокращается. Как правило, люди охотно заявляют о своей религиозной принадлежности, но это никак не проявляется в их повседневном поведении. По результатам исследования, проведенного в 2016 г. Информационно-аналитическим центром, был сделан вывод о том, что «анализ полученных данных свидетельствует о преобладании номинального религиозного сознания у большинства респондентов, отнесших себя к какой-либо религии. Так, среди этой группы активно ведут себя в религиозном плане только 8 % опрошенных, в том числе постоянно принимают участие в богослужениях 5 %, отправлении всех обрядов и таинств – 3 %» [7, с. 105].

Во всех исследованиях характера религиозности населения Беларуси были сделаны одинаковые выводы: 1. значительная часть людей заявляет о своей религиозной принадлежности; 2. религиозность в Беларуси, как правило, имеет декларативный характер и не подтверждается повседневным поведением; 3. когда человек заявляет о своей принадлежности к религии, речь в основном идет не о религиозной, но о культурной идентификации. Это сочетается с до сих пор распространенной в Беларуси схемой

«православие – русская вера, католичество – польская», в соответствии с которой культурная ориентация определяется религиозной принадлежностью.

Отметим, что подмена религиозной идентификации национальной и культурной создает более благоприятные возможности для государства по управлению конфессиональной сферой, поскольку оно при этом опирается на идею приоритета национальных интересов. Когда же такой подмены не происходит, тогда приверженцы той или иной конфессии ориентируются прежде всего на трансцендентные ценности, и интересы государства имеют для них подчиненный характер.

Поэтому для верующих чрезвычайно важное значение имеет соблюдение их права на свободу совести. Как правило, они готовы ради него пойти на значительные жертвы.

При анализе путей осуществления конфессиональной политики современного белорусского государства следует также учитывать позицию тех, в отношении кого она осуществляется, а именно, религиозных организаций. Прежде всего, это касается отношения к светской власти трех основных конфессий, существующих в современной Беларуси: православия, католичества и протестантства.

В заключение отметим, что, на наш взгляд, сущность политики современного белорусского государства в конфессиональной сфере выражена в следующем положении Концепции государственной безопасности Республики Беларусь: «Совершенствование государственной политики в области межнациональных и межконфессиональных отношений будет заключаться в обеспечении условий для укрепления единой общности “белорусский народ”, воспитании уважения к другим национальностям, религиям и культурам, пресечении любых попыток разжигания национальной и религиозной розни» [8].

Список источников и литературы

1. Земляков, Л. Е. Современная государственная политика Беларуси в религиозной сфере / Л. Е. Земляков, А. И. Тиханский, А. В. Шерис. – Минск: Право и экономика, 2016. – 182 с.
2. Гуляко, Л. П. Уникальный опыт Беларуси / Л. П. Гуляко //Беларуская думка. – 2009. – № 9. – С. 14-19.
3. Свобода совести в Республике Беларусь: нормативно правовое обеспечение : сборник документов / авт. сост. В. В. Старостенко Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2015. – 284 с.

4. Закон «О свободе совести и религиозных организациях» [Электронный ресурс] : Закон Респ. Беларусь, 17 декабря 1992 г., № 2054-ХП : в ред. Закона Респ. Беларусь от 22.12.2011 г. // Бизнес-Инфо / ООО «Профессиональные правовые системы», Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь. – Минск, 2017.

5. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской православной Церковью. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://exarchate.by/resource/Dir0009/Dir0015>. – Дата доступа: 01.11.2018.

6. Белорусское общество в контексте цивилизационно-культурного кода: социологическое измерение / И. В. Котляров [и др.] ; редкол. : И. В. Котляров (гл. ред.) [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2017. – 392 с.

7. Республика Беларусь в зеркале социологии : сб. материалов социол. исслед. за 2016 г. / А. В. Папуша [и др.] ; Информ.-аналит. центр при Администрации Президента Респ. Беларусь ; под общ. ред. А. П. Дербина. – Минск : Белорус. Дом печати. – 2017. – 209 с.

8. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sovrep.gov.by/index.php/.1.7943..0.0.0.html>. – Дата доступа: 01.11.2018.

УДК 316.642

Д. Чакон-Тральски

Педагогический университет имени КНО, г. Краков, Польша

Б. Плишка

Силезский технологический университет, г. Гливице, Польша

В. К. Борецкая

Гомельский государственный

технический университет имени П. О. Сухого

РЕЛИГИОЗНОСТЬ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ ГОМЕЛЬСКОГО РЕГИОНА И МАЛОПОЛЬСКОГО ВОЕВОДСТВА (МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ)

Представлен сравнительный анализ мировоззренческого компонента студентов Гомельского региона и Малопольского воеводства в контексте их религиозной самоидентификации. Результаты исследования показывают, что у большинства

белорусских и польских студентов присутствуют идеалистические позиции по отношению к мироустройству, но эти позиции не всегда соответствуют религиозной картине мира.

В настоящем исследовании предпринята попытка анализа мировоззренческого компонента феномена религиозности студенческой молодежи региона Гомельщины, расположенной на юго-востоке Республики Беларусь и региона Малопольски, расположенном в южной части Республики Польша, центром которого является Краков. Оба региона приграничные, особенностью их является присутствие разных культурных традиций и религий. В настоящее время и белорусские, и польские исследователи отмечают уменьшение количества представителей молодого поколения, которые идентифицируют себя как люди верующие или относят себя к той или иной религии. В качестве критериев для сравнительного анализа религиозности польской и белорусской студенческой молодежи в данном исследовании были изучены самоидентификация студентов и представления студентов о структуре мироустройства, природе человека, существовании Бога.

Исследование основывалось на обсуждении в фокус-группе состоящей из студентов ГГТУ имени П. О. Сухого, отстаивающих различные мировоззренческие позиции по отношению к феномену религии. По результатам данного обсуждения была разработана анкета, в которой было учтено три составляющих феномена религиозности, а именно мировоззренческий, поведенческий и нормативно-ценностный. Эмпирической базой исследования является выборочный социологический опрос среди студентов и магистрантов дневной и заочной формы обучения, проживающих в Гомельской области и воеводстве Малопольском. Данное исследование является пилотным и проводилось в 2017 году. Выборочная совокупность не является репрезентативной, включает 300 респондентов в возрасте от 17 до 35 лет, проживающих на территории Гомельской области и 305 респондентов в возрасте от 18 до 35 и старше лет, проживающих на территории региона Малопольски. Следует отметить, что наибольшее количество респондентов проживающих и в Гомельской области, и в регионе Малопольски составили молодые люди от 20 до 30 лет. Следует отметить, что среди белорусских респондентов практически 26 %, согласно оценке возрастных критериев, принятых в современной психологии, относятся к периоду старшего подросткового возраста, когда молодые люди активно определяют свои мировоззренческие и аксиологические ориентиры.

При определении религиозной самоидентификации респондентам предлагалось написать ответ самостоятельно, а не отметить один из предложенных вариантов. Естественно, что большинство белорусских студентов назвали себя православными, а большинство польских студентов определили себя как католики. Данные результаты исследования соответствуют особенностям конфессиональной ситуации в обеих странах, в Беларуси наибольшее количество приверженцев Белорусской Православной церкви Московского Патриархата, в Польше, соответственно, Римско-католической церкви.

Примечательным является тот факт, что атеистами среди белорусских студентов себя назвали 30 % опрошенных. Православными себя считают 50 %, христианами назвали себя – 4 %, неопределившимися – 10 % (таб. 1). Среди польских студентов только 8% назвали себя атеистами, а католиками себя считают 77 %, неопределившимися себя считают только 7 % (таб. 2). Следует отметить, что среди ответов респондентов имеются достаточно нетипичные определения конфессиональной принадлежности, а именно, агностиками себя назвали 3% опрошенных белорусских студентов и 2% среди польских студентов. Среди белорусских студентов 2 респондента позиционирует себя язычниками, такие ответы отсутствуют у польских студентов (таб. 1, таб. 2). Деистами себя назвали 1 белорусский студент и 2 польских студента.

Таблица 1

Распределение респондентов относительно религиозной самоидентификации (общие показатели среди белорусских студентов)

Позиции религиозной самоидентификации	Количество опрошенных	
	человек	%
православный	150	50
атеист	91	30
неопределившиеся	30	10
христианин	13	4
агностики	11	3
язычник	2	0,6
католик	1	0,3
иудей	1	0,3
деист	1	0,3

Среди опрошенных белорусских студентов практически третья часть (38%) респондентов считают себя верующими, примерно такое же количество студентов затрудняются с ответом (35%), считают себя неверующими 27%. Количество верующих среди белорусских респондентов, согласно результатам исследования, значительно ниже, чем тех, кто идентифицирует себя как православный или христианин (37% к 55%, коэффициент соотношения 1,48) (таб. 1). Следует отметить, что православие для белорусской молодежи отождествляется в большинстве случаев с национально-культурной идентичностью, а не с религиозной, которая обуславливается религиозными верой, моралью, ценностями и культовой практикой.

Таблица 2

**Распределение респондентов относительно религиозной
самоидентификации
(общие показатели среди польских студентов)**

Позиции религиозной самоидентификации	Количество опрошенных	
	человек	%
католики	235	77
атеист	25	8
неопределившиеся	22	7
христианин	3	1
агностики	6	2
православные	2	0,6
деист	2	0,6
собственная вера и философия	2	0,6
теист	1	0,3
адвентисты седьмого дня	1	0,3
протестант	1	0,3
греко-католик	1	0,3
буддист	1	0,3

Среди польских респондентов верующими себя считают 67 % опрошенных, неверующими себя считают только 11 % и затрудняются с ответом 22% студентов. Следует также отметить,

что 2 студента определило себя как «ищущие», т.е. находятся в процессе самоопределения по отношению к феномену религиозности. Среди польских студентов, тех кто позиционирует себя как верующий значительно больше, чем среди белорусских студентов. Данное явление можно объяснить различными условиями существования религиозных организаций в советское время на территории Польши и Беларуси. Религиозные традиции, опыт передачи знаний о религии в большей степени сохранился среди жителей Польши. Как и среди белорусских студентов, так и у польских студентов наблюдается несоответствие между определением своей религиозной принадлежности и самоидентификацией себя как человека верующего, только показатели данного несоответствия гораздо ниже у польских студентов, чем у белорусских (67% к 80%, коэффициент соотношения 0,83). Отмечается также меньшее количество неопределившихся со своей мировоззренческой позицией по отношению к феномену религии. Среди польских студентов это только 22 %, среди белорусских студентов одна треть (35%) не может определить себя как «верующего» или «неверующего». Данную ситуацию в какой-то степени можно объяснить возрастной разницей периода студенчества у белорусских и польских студентов. Практически $\frac{1}{4}$ среди белорусских респондентов были в возрасте 17–18 лет, а это старший подростковый возраст, среди польских респондентов младше 20 лет было опрошено только 3 %.

На вопрос «Верите ли Вы в существование Бога?» утвердительно ответили 61% белорусских студентов и 84 % польских студентов. Отрицательный ответ дали 22 % белорусских студентов, при количестве 30% самоидентифицирующихся атеистами и 27% позиционирующих себя как неверующие. Среди польских студентов только 11% отрицают веру в существование Бога, при этом 11% декларируются как неверующие и 8% как атеисты. Большинство польских (83%) и белорусских (76%) студентов утвердительно ответили на вопрос о существовании души у человека, только 10% белорусских и 2% польских респондентов считают, что у человека нет души. Результаты исследования указывают на нечеткость религиозных представлений белорусских и польских студентов, при этом в большей степени оно проявляется у белорусских участников опроса.

Распределение респондентов относительно определения суждения о мироустройстве

	Суждения о мироустройстве	Белорусские студенты (%)	Польские студенты (%)
1	Рай и Ад существуют	24	39
2	реально существует только материальный мир	42	9
3	существование Ада или Рая миф	30	14
4	загробная жизнь существует	36	46

Определяя свою позицию по отношению к мироустройству студенты участвующие в опросе могли обозначить несколько позиций. Согласно результатом исследования среди опрошенных польских студентов только 9% заявило, что реально существует материальный мир и эта количественная характеристика практически соответствует 8% опрошенных, которые декларируются атеистами (таб. 3). Гораздо больше белорусских студентов 42 % определили свою позицию к мироустройству с точки зрения материализма (таб. 3), при этом около 10 % из них обозначили одновременно, что «загробная жизнь существует» или «Рай и Ад существуют». Практически половина польских респондентов (46%) отметили, что загробная жизнь существует, среди белорусских участников (36%) этот показатель несколько ниже. Знание и перенимание традиции молитвы за умерших родственников будет более характерным явлением для польских студентов. Опыт религиозного воспитания и получения знаний о религии в семье фактически не прерывался в польской национальной традиции и в период коммунистического правления. На территории Гомельщины после массовых кровавых репрессий в первой половине 20 века, когда единственным подходом к реальности признавался материалистический, традиции религиозного воспитания и образования во многих семьях были прерваны и утрачены.

Таблица 4

Распределение респондентов относительно определения природы человека [1].

	Суждения о природе человека	Белорусские студенты (%)	Польские студенты (%)
1	результат развития в обществе	32	13
2	социальное животное	13	50
3	биологический вид	31	29
4	духовное существо	21	27
5	неопределившиеся	2	1

Согласно результатам исследования большинство польских студентов обозначили две позиции определяя природу человека. Половина опрошенных польских респондентов (50%) обозначили, что человек является «социальным животным» (таб. 4). Эта позиция известна со времен Древней Греции, это известное определение человека Аристотелем, подчеркивающее социальную и биологическую сущность человека. Белорусские студенты в своих ответах обозначили только одну позицию. Одна третья (32%) опрошенных согласилась с суждением, что человек – результат развития в обществе, вторая треть (31%) обозначила человека как биологический вид (таб. 4). В целом 63% белорусских студентов обозначили суждения о природе человека, которые излагаются в школьных учебниках. Равно как польские студенты обозначили воззрение Аристотеля, знакомое им с уроков по дисциплине «Философия» в старших классах. Человека как «духовное существо» обозначили в своих ответах только 27% респондентов-поляков и 21% респондентов-белорусов (таб. 4).

Результаты исследования показывают, что у большинства белорусских и польских студентов присутствуют идеалистические позиции по отношению к мироустройству, но эти позиции не всегда соответствуют религиозной картине мира. В большей степени размытость религиозных представлений присутствует в ответах белорусских респондентов. Польские дети и молодежь имеют право в школе посещать занятия по выбору, где изучаются основы христианской культуры и вероучения. Отмечающееся небольшое

несоответствие религиозных представлений конфессиональной принадлежности связано с наличием религиозного индифферентизма среди польской молодежи. Эклектичность мировоззренческих позиций белорусской молодежи можно объяснить религиозной безграмотностью, которая является характерным явлением для современной белорусской молодежи, но не наличием убеждений, связанных с материалистическим подходом к реальности. Причина кроется в отсутствии традиции приобщения к религиозным ценностям в белорусских семьях и очень низким количественным показателем детей и молодежи, охваченных процессами религиозного образования и воспитания. Незнание основ религиозного мировоззрения в контексте декларирования конфессиональной принадлежности создает предпосылки для распространения среди молодежи псевдорелигиозных и квазирелигиозных взглядов.

Список источников и литературы

1. Личный архив автора.

ЗМЕСТ

Прадмова	3
Макушников О. А. Христианские древности летописного Гомия.....	4
Борисенко И. В. Возникновение епархий в Турове и Смоленске	11
Котляров Ю. П. Новогрудский собор 1415 года. Создание автокефальной кафедры в Киеве.....	14
Чаропка А. М. Трансфармацыя структуры праваслаўнай царквы на Русі ў XIV–XV стагоддзях	18
Кораблёв Ю. Ю. Львовский собор 1629 года в работе И. Х. Стрельбицкого «Церковные униатские соборы с конца XVI в. до воссоединения униатов с православною церковию»...	21
Литвинова В. В. Повседневная жизнь старообрядцев России в 19 – начале 20 века.....	24
Куртенок Е. П. Влияние православных традиций на развитие музыкальной культуры Гомеля в XIX–XX веках.....	28
Алампиев Г. «Гродненские епархиальные ведомости» как источник по истории Гродненской епархии.....	35
Грищенко И. А. Православное военное духовенство в годы Первой мировой войны.....	44
Веремеев С. Ф. Попытки установления автокефалии православной церкви в Беларуси в XX веке.....	50
Генчикова С. М. Отношение женской части населения Гомельщины к религиозной политике советской власти в 1920-е годы.....	56
Толочко Д. М. Советская власть и католическая церковь в Западной Беларуси (1939–1941 годы).....	62
Друзенок О. В. Контроль за деятельностью неправославных религиозных организаций Гомеля в середине 1940-х – середине 1960-х годов.....	65
Лебедев А. Д. Римско-католический костел и «польское» кладбище в д. Острогляды Брагинского района: история создания и разрушения.....	70
Смольский В. М. Основные направления социального служения Белорусской Православной Церкви.....	76
Рожкова С. Н. Религиозно-конфессиональная история Беларуси в исследованиях кафедры истории славян и специальных исторических дисциплин УО «ГГУ имени Ф. Скорины».....	82
Тамашкова С. Е. Призванные долгом гуманизма: российские сёстры милосердия в годы Первой мировой войны.....	89

Потросов А. Э. Гуманистические подходы к воспитанию учащихся начальных школ в церковно-педагогической мысли второй половины XIX – начала XX века.....	93
Юрис С. А., Юрис Т. А. Проблема природы человека в философии.....	99
Кузьменкова А. В. Христианские ценности в современном образовательном процессе	105
Алексеев Е., Шишковец П. Поведенческий компонент религиозности студенческой молодежи Гомельщины (на примере студентов дневного отделения технических специальностей)	109
Большой Д. И. Толстовское религиозное движение перед революцией в начале XX века	112
Кривенков В. В. Христианизация Древней Руси: к вопросу о варяжском влиянии.....	116
Кротава І. А., Кротаў М. А. Паўстанне пад кіраўніцтвам В. Вашчылы: рэлігійны аспект ідэалогіі	122
Савенок М. В. Сербская православная церковь во второй половине XX – начале XXI века.....	128
Чаропка С. А. Месца Беларускай Праваслаўнай Царквы ў сучасным праваслаўным свеце.....	131
Одиноченко В. А. Политика современного белорусского государства в конфессиональной сфере: культурный аспект	136
Чакон-Тральски Д., Плишка Б., Борецкая В. К. Религиозность студенческой молодежи Гомельского региона и Малопольского воеводства (мировоззренческий компонент)...	142

Навуковае выданне

**ПРАВАСЛАЎНАЯ ЦАРКВА Ў ГРАМАДСКІМ ЖЫЦЦІ:
ГІСТОРЫЯ І СУЧАСНАСЦЬ**

Зборнік навуковых артыкулаў

Падпісана да друку 17.12.2018. Фармат 60x84 1/16.
Папера афсетная. Рызаграфія. Ум. друк. арк. 8,84.
Ул.-выд. арк. 9,66. Тыраж 35 экз. Заказ 751.

Выдавец і паліграфічнае выкананне:
установа адукацыі
«Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Францыска Скарыны».
Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вырабніка,
распаўсюджвальніка друкаваных выданняў № 3/1452 от 17.04.2017.
Спецыяльны дазвол (ліцэнзія) № 02330 / 450 от 18.12.2013.
Вул. Савецкая, 104, 246019, Гомель.